



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Zwiesprache mit Gott.

Das Leiden in Körper und Seele als Ort der
Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Heinrich
Seuses *Vita*.

Verfasserin

Ruth Papacek

Angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag.phil)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt: Deutsche Philologie

Betreuer: Univ.-Ass. Dr. Johannes Keller

„Ein schlauer Mann hat einmal gesagt, es gäbe keinen wirklichen Unterschied zwischen einem Mystiker und einem Wahnsinnigen. Beide begeben sich auf Reisen in ihr Inneres, verlassen dabei die Grenzen des Ich und tauchen ein in die Erfahrungswelt jenseits der menschlichen Sinne. Während der Wahnsinnige allerdings darin verhaftet verbleibt und den Weg zurück nicht mehr finden kann, hat der Mystiker die Möglichkeit, in die Wirklichkeit zurückzukehren.“ Cassius schmunzelt. „Ehrlich gesagt, ich habe nie allzuviel von dieser These gehalten. In all den Jahren habe ich nicht einen erlebt, den die Begegnung mit der anderen Welt nicht gewandelt hätte. Unsere Reisen verändern uns. Es ist wie mit den Krankheiten, welche die Seefahrer von jenseits der Meere mit in die Heimat bringen. Uns Mystikern ergeht es ebenso. Unser Fieber ist ein Fieber des Geistes. Und, gib acht, Sarai, es kann ansteckend sein.“

Aus: Kai MEYER: Der Schattenesser. Ein unheimlicher Roman im alten Prag. Berlin: Rütten & Loening 1996. S.27.

Ich möchte all jenen danken, die mir am Weg zu dieser Arbeit geholfen haben: meiner Mutter, für ihre Unterstützung und ihren Glauben an mich; meine beiden Testleserinnen Angelina und Birgit, deren sorgfältige Korrekturen meine komplizierte Ausdrucksweise oftmals geglättet haben; meinem Freund für seine Anerkennung all der harten Arbeit und seiner Geduld beim Verfassen des englischen Abstract; allen anderen Freundinnen und Freunden, die mir durch ihre rege Anteilnahme das Schreiben erleichtert haben und nicht zuletzt meinem Betreuer Dr. Johannes Keller, dessen Kommentare und flexible Begleitung das rege Wachstum der Seiten gefördert haben. Schlussendlich möchte ich mich noch für die Inspiration durch Dr. Anne Claire Mulder bedanken, deren Erklärungen zu Irigaray und feministischer Theologie eine anregende Sichtweise zu Seuse eröffnet haben.

Inhaltsverzeichnis

1	Zur Herangehensweise.....	10
2	Das Sprechen zwischen Gott und Mensch	12
2.1	Gott als steter Beobachter und die imitatio als Kontaktmöglichkeit	12
2.2	Der Körper als Austragungsort und Kontaktmedium.....	14
3	Einleitung: Begriffsklärung der Mystik und Biographie Heinrich Seuses.....	18
3.1	Mystik.....	18
3.2	Heinrich Seuse.....	20
4	Der anfangende Mensch: Angleichung an das christförmige Leiden.....	24
4.1	Seuses Bekehrung zum richtigen Weg.....	24
4.2	Leiden und Liebe.....	25
4.2.1	Die Minne zwischen Gott und Mensch	26
4.2.2	Das Herz als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch	31
4.3	Leiden und Züchtigung.....	40
4.3.1	Der Beginn	41
4.3.2	Radikalisierung.....	46
4.3.3	Verschiedene Askeseformen.....	60
4.3.4	Umkehr	64
4.4	Leiden und Visionen.....	67
4.4.1	Was ist eine Vision?	67
4.4.2	Die Visionen Seuses	70
5	Der fortschreitende Mensch: Verinnerlichung des Leidens	82
5.1	Was ist Gelassenheit?.....	82
5.2	Das Konzept des inneren Leidens.....	86
5.2.1	Die geistliche Ritterschaft.....	86
5.2.2	Die Leidensankündigung(en).....	89
5.2.3	Die Leidensgleichnisse.....	92
5.3	Erfahrungen der inneren Leiden.....	97
5.3.1	Die andauernden drei Leiden	97
5.3.2	Die Visionen der Gottesfreundin Anna	99
5.3.3	Unterschiedliche Verleumdungen und Gefährdungen	100
5.4	Der Durchbruch.....	104
5.4.1	Die minnereiche Abrechnung mit Gott: eine neuerliche Leidenslehre.....	104
5.4.2	Das Erfahren Gottes in der Todesnähe	107
5.4.3	Leidensunterweisung: Das Leiden als Opfer für Gott	108
5.4.4	Die Belohnung für das Leiden	109

6	Zusammenschau: Das Wort gewordene Fleisch.....	112
7	Literaturverzeichnis.....	114
8	Abstract	123
9	Curriculum Vitae	125

1 Zur Herangehensweise

Die Beschäftigung mit den Gender Studies, den theoretischen Konzepten der Dekonstruktion, der feministischen Literaturtheorie, der Diskursanalyse, der Sprachphilosophie und vielen anderen Ansätzen, die mir während meiner Studienzeit begegnet sind, hat mein Denken entscheidend geprägt. In diesem Umfeld ist mein theoretisches Denken gewachsen, hat Einflüsse aufgenommen und verarbeitet. Ich kann und möchte an dieser Stelle keine expliziten Beschreibungen meiner theoretischen Arbeitsweisen geben, denn ich sehe mich vielmehr in stetem Austausch mit meiner Umwelt, die immer wieder neue Anregungen ermöglicht. Besonderen Einfluss auf mich hat das Studium der Katholischen Fachtheologie ausgeübt, da ich hier einerseits die Bibel in ihrer Gesamtheit sowie die Ansätze der Befreiungs- und feministischen Theologie kennen und schätzen gelernt habe.

Ausgehend von diesen Eindrücken hat sich für mich der Körper als ein Kontakt- und Kommunikationsmedium mit Gott herauskristallisiert, dessen besondere Bedeutung ich bei Heinrich Seuse näher untersuchen wollte. Durch dieses Thema konnte ich mein theologisches und literarisches Interesse gut verbinden, sodass Schreib- und Rechercheprozess viel Spaß gemacht haben. Das ‚Sprechen‘ zwischen Gott und Mensch vollzieht sich nicht immer durch Worte, sondern auch über den Körper, über die Sinne. Der Körper bildet ein Spielfeld für das (geschriebene) Wort, das in/auf/durch ihn transferiert werden kann. Auf die Wirkmacht des *logos* verweisen speziell Joh 1,1-3 sowie die Annahme, dass Gott als steter Zuschauer der Menschen immer präsent ist. Hierbei hat mich besonders Niklaus LARGIERS Werk *Lob der Peitsche* geprägt, das meinen ersten Ansatzpunkt für die Bearbeitung Seuses gelegt hat. Der Gedanke der Interaktion spricht dem Körper bzw. den Handlungen des/der Mystikers/Mystikerin eine performative Qualität zu. Diese ist bei Seuse vor allem durch seine exzessiven Leidenszufügungen gegeben, deren nähere Betrachtung mich besonders interessiert hat. Das Leiden besitzt bei ihm keine oberflächliche Bedeutung, sondern bildet einen essentiellen Bestandteil seiner eigenen Lehre und Lebensführung. Es bietet eine Möglichkeit, um mittels der *imitatio* (Nachahmung der Leiden Christi) Gott nah zu sein, diesen aktiv in Körper und Seele aufzunehmen und mit ihm zu kommunizieren. Der mystische Weg Seuses beschreitet die drei Phasen des anfangenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen. In meiner Arbeit beziehe ich mich auf die ersten beiden, da in ihnen der Körper einen zentralen Stellenwert einnimmt. Während in der Phase zu Beginn der ‚reale‘ Körper im Mittelpunkt steht, verlagern sich in der zweiten Phase der Körper und das Leiden in das Innere des Menschen, in die Seele. Innerhalb dieser Bereiche bespreche ich

neben dem Leiden als Hauptmotiv weitere Themen und Fragenkomplexe: Inwiefern sind Liebe und Leid verbunden und welche spezielle Rolle kommt dabei dem Herz als Ort der Gottesbegegnung zu? Besteht zwischen dem Leiden und den vielfachen Visionen eine Verbindung? Was versteht Seuse unter Gelassenheit und wie kann diese erreicht werden? Auf welche Weise drücken sich die inneren Leiden aus? Diese und weitere Fragestellungen behandle ich auf den folgenden Seiten.

Ich habe mich bemüht, meine Arbeit klar zu strukturieren, sodass mein Ausgangspunkt und dessen Weiterentwicklungen klar ersichtlich sind. Es war mir wichtig, kein ‚Fachchinesisch‘ zu schreiben, sondern einen verständlichen Text zu produzieren, der seine LeserInnen anspricht und anregt. Ich verwende keine inkludierende Schreibweise, sondern erwähne explizit beide Geschlechter an den entsprechenden Stellen. Zudem führe ich viele Bibelzitate an, da mir diese für das nähere Verständnis bestimmter Sachverhalte als besonders aufschlussreich erscheinen und vor allem auch durch den monastischen Hintergrund Seuses eine wichtige Quelle bieten.

Somit zu einem Ende gekommen wünsche ich allen LeserInnen meiner Arbeit eine unterhaltsame und spannende Lektüre!

2 Das Sprechen zwischen Gott und Mensch

2.1 Gott als steter Beobachter und die *imitatio* als Kontaktmöglichkeit

Das immerwährende Gotteslob als Charakteristikum der Beziehung zwischen Gott und Mensch - sowohl in der Liturgie als auch im Alltag - erscheint in der Bibel an mehreren Stellen: *Freut euch zu jeder Zeit, betet ohne Unterlass!* (1 Thess 5,16-18), *Wohl dem Mann, der [...] Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht.* (Ps 1,1-2), *Wachet und betet allezeit.* (Lk 12,36). Der ganze Tag soll in Gedenken an Gott vollbracht werden. Das Geschehen vollzieht sich hierbei auf zwei Ebenen, der katabatischen und der anabatischen. Die katabatische Ebene bezeichnet die absteigende Richtung von Gott zum Menschen, sie basiert auf einem Gnadengeschehen und kann nicht erzwungen werden. Die anabatische Ebene entspricht der aufsteigenden Dimension, welche eine Antwort des Menschen auf Gottes Ruf darstellt – sie ist eine Verehrung Gottes durch den Menschen. Die Gegenwart Gottes und sein Blick auf die Menschen sind omnipräsent, der Mensch kann auf diese mittels Taten und Worten reagieren.¹

Eine Möglichkeit der Reaktion besteht in der Nachfolge Christi, in der *imitatio*, der Angleichung an das Leben des Gottessohnes. Jesus Christus ist in zwei bestimmten Funktionen wichtig: einerseits als *redemptor* (Loskäufer), der die Menschen als Erlöser vom Bösen loskaufte und mit dem eigenen Leben bezahlte, andererseits als *salvator* (Heilbringer), der als Heiland in der Auferstehung für alle den Tod überwand und ein exemplarisches Leben führte. Er hat das Heil, in dessen Geschichte sich nun die Nachfolgenden einordnen können, geschaffen.² Eben diese beiden Funktionen kulminieren in den Anforderungen an jene, die eine *imitatio* anstreben und das Leben Christi zum Beispiel für ihre eigene Lebensführung erheben:

Für alle, die Christen sein wollten, galt sein Leben als exemplarisch und darum musste man sich, um das Heil zu gewinnen, ihm anschließen. Das sollte im Glauben geschehen, nämlich in Anerkennung seiner Heilsstellung und im Vertrauen auf seine im Kreuzestod erwirkte Versöhnung bei Gott. Vor allem war aber die Lebensform Jesu zu übernehmen, also in Liebe und Gehorsam zu Gott wie in Liebe zu den Menschen zu leben [...].³

¹ Vgl. Adolf ADAM: Grundriß Liturgie. Freiburg, Basel, Wien: Herder⁸2005. S.13.

² Vgl. Arnold ANGENENDT: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München: Oldenburg²2004. S.21-22.

³ Ebd. S.23.

Die Nachfolge Christi wird somit meist als *mimesis* der Lebensführung und des Leides verstanden (vgl. Joh 13,14-17⁴, 1 Petr 2,21⁵), in Anlehnung an die bekannten Worte vom Kreuz aber auch als individuelles Kreuztragen oder Selbstverleugnen.⁶ Gemäß Lk 9,23-24⁷ par. wird die Leidenshaltung Jesu durch die Aufnahme des je eigenen Kreuzes angeeignet. Dies geschieht aus der Annahme heraus, dass mit der Anteilhabe am Schmerz eines anderen eine Vereinigung mit diesem geschieht – in der Passionsmystik wird diese spezielle Verbindung oftmals durch Selbstverwundungen o.Ä. angestrebt.⁸ Die Nachfolge Christi ist an eine persönliche Aneignung gebunden und stellt als normativer Lebensentwurf den „Inbegriff christlich-authentischer Lebensführung sowie de[n] Schlüssel zum Geheimnis von Person und Wirken Christi“⁹ dar. Indem Christus als *salvator* das Heil gebracht hat, können sich MystikerInnen mittels tätiger Nachfolge in die Heilsgeschichte einordnen und diese aktiv weiterschreiben: „Die Intention der Leidensnachfolge Christi zielt auf den Vollzug, ohne den das Heilsgeschehen am Kreuz nicht in seiner Vollständigkeit rezipiert wird. Das Heilsgeschehen drängt zur Nachahmung, ohne die der heilsuchende Mensch nicht zum Heil gelangt [...]“¹⁰ Eben dieser performative Aspekt des aktiven Vollzuges spielt sich sehr stark am Körper ab, der als Kommunikationsmedium zwischen Gott und Mensch dient. Der Körper bietet die Möglichkeit eines anderen Sprechens, das sich nicht mittels Worten vollzieht, sondern durch den Versuch mit dem eigenen Körper Kontakt mit Gott aufzunehmen.

⁴ 14 *Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen.* ¹⁵ *Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.* ¹⁶ *Amen, amen, ich sage euch: Der Sklave ist nicht größer als sein Herr, und der Abgesandte ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat.* ¹⁷ *Selig seid ihr, wenn ihr das wißt und danach handelt.*

⁵ *Dazu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt.*

⁶ Vgl. Josef WEISMAYER: Nachfolge Christi. III. Frömmigkeitsgeschichtlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.611-612, hier Sp.611.

⁷ ²³ *Zu allen sagte er: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach.* ²⁴ *Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten.*

⁸ Vgl. ANGENENDT 2004 (s.Anm.2) S.100.

⁹ Erich FEIFEL: Nachfolge Christi. IV. Praktisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.612-613, hier Sp.612.

¹⁰ Peter ULRICH: *Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus.* Regensburg: Pustet 1995. S.146.

2.2 Der Körper als Austragungsort und Kontaktmedium

Der Körper stellt mit seiner Hautoberfläche ein Medium dar, welches auf leichte Weise berührt und angegriffen werden kann. Er ist beschreibbar und kann Zeichenträger sein, er weist über das bloße Außen hinaus zum Inneren des Menschen.¹¹

Gott hat durch seine Inkarnation die primäre Voraussetzung für die sinnliche Erfahrung bzw. existenzielle Berührung geschaffen.¹² Joh 1,14 beschreibt eben diesen Übergang zwischen Fleisch und Wort, der die Gottessohnschaft umfasst: *Und das Wort ist Fleisch geworden / und hat unter uns gewohnt, / und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, / die Herrlichkeit des einzigen Sohnes von Vater, / voll Gnade und Wahrheit.* Die Fleischwerdung Christi ist im monastischen Zusammenhang in der täglichen Eucharistie präsent, in welcher Blut und Leib Christi in den Gestalten der Hostie und des Weines empfangen werden (vgl. Lk 22,19-20¹³ par.). Beide Gaben sollen zu jeder Zeit an das Leiden Christi und seinen Gnadenakt erinnern. Der sündhafte Mensch erhält mit dem Sakrament der Eucharistie das sich am Ende aller Zeiten vollziehende Versprechen seiner vollständigen Erlösung. Der Körper als Kommunikationsmedium hat aufgrund dieser Verbindung schon immer einen eschatologischen Zug inne.¹⁴ Dieser verweist, ausgehend von der eigenen Endlichkeit und der Verhaftung in der Sünde, gleichzeitig in den Anspruch der Erlösung hinein. Über den Körper wird mittels der Nahrungsaufnahme das Gedächtnis Christi inkorporiert und das Bewusstsein, dass der Kreuzestod für alle erfolgt ist, lebt im eigenen Körper weiter. Aber nicht nur bei der Eucharistie spielt der Körper eine Rolle, auch das Gebet wird in der Bibel immer leibhaft vollzogen (vgl. Ps 5,8¹⁵; Dan 6,11¹⁶; Ps 141,2¹⁷). Mit den unterschiedlichen

¹¹ Vgl. Sandra FENTEN: Askese und Körperlichkeit. Eine komplementär-vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. S.217. Sowie Monika GSELL: Das fließende Blut der >Offenbarungen< Elisabeths von Oye. In: Walter HAUG und Wolfram LASTIN-SCHNEIDER (Hg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen: Niemeyer 2000. S.455-482, hier S.471.

¹² Vgl. Hildegard Elisabeth KELLER: Das Medium und die Sinne. Performanz für Aug' und Ohr in mittelalterlicher Literatur. In: Jutta EMMING, Annette Jael LEHMANN und Irmgard MAASEN (Hg.): Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven. Freiburg im Breisgau: Rombach 2002. S.127-152, hier S.146.

¹³ ¹⁹ *Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und reichte es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch hingeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!* ²⁰ *Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.*

¹⁴ Vgl. Jean-Claude SCHMITT: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart: Klett-Cotta 1992. S.65.

¹⁵ *Ich aber darf dein Haus betreten / dank deiner großen Güte, ich werfe mich nieder in Ehrfurcht / vor deinem heiligen Tempel.*

¹⁶ *Als Daniel erfuhr, daß das Schreiben unterzeichnet war, ging er in sein Haus. In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott, ganz so, wie er es gewohnt war.*

¹⁷ *Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; / als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe.*

liturgischen Haltungen und Gebetsgebärden drückt der ganze Körper seine Hingabe und Bereitschaft zu Gott aus.¹⁸

Jesus als *logos* (vgl. Joh 1,1-3¹⁹) weist auf die Bedeutung der Sprache hin, die mir in der *Vita* wichtig erscheint. Sowohl Wort als auch Körper dienen als Kommunikationsmittel für Seuse, um Kontakt zu Gott herstellen zu können. Unter Kommunikation verstehe ich in Anlehnung an Adolf ADAM die „Vermittlung von Informationen (Sachverhalten, Appellen) durch einen Kommunikator (Sprecher, Sender) an die Kommunikanten (Hörer, Empfänger) mittels bestimmter Signale verbaler oder nichtverbaler Art.“²⁰ Wichtig bei dieser Definition erscheint mir ihre Offenheit, da Kommunikation nicht allein auf Worten oder der menschlichen Stimme beruht, sondern auch den Körper und seine unterschiedlichen Gesten in den Vorgang miteinbezieht. Der Körper hat in diesem Zusammenhang eine performative Macht inne. Performativ bezeichnet, „wie etwas durch Handlungen und Interaktionen vollzogen, vergegenwärtigt oder auch erzeugt wird“²¹. MystikerInnen haben nun die Möglichkeit, durch ihren Körper eine gewisse Beziehung zu Gott zu schaffen, die über das gesprochene Wort hinausgeht und durch Handlungen einen Zustand schafft, der in den transzendenten Bereich hinüberlangt und durch eben diese Handlungen erst erzeugt wird: „Was am Körper praktiziert wird und Sinne, Imagination und Affekt erregt, hat seinen Grund und seine volle Bedeutung in der Wirklichkeit des Vollzugs und im Blick des Zuschauers, nicht und nie irgendwo anders.“²² Jener Zuschauer, der immer vorhanden ist, ist Gott. Er ist die Öffentlichkeit, die durch die Handlungen der MystikerInnen affiziert und zum Gnadengeschehen der Einung ‚verlockt‘ werden soll. Der Körper dient hierbei als Kommunikationsträger, er bildet das Spielfeld zwischen anabatischer und katabatischer Ebene. Dies unterstreicht besonders Joh 2,19-22²³, wo Jesus sich selbst als Tempel bezeichnet, sodass der Körper Jesu den eigentlichen Versammlungsort der christlichen Gemeinde bildet und nicht mehr der steinerne Tempel in Jerusalem. Die Präsenz bzw. das Gedenken Christi ist also nicht mehr an einen bestimmten Ort gebunden, sondern kann mittels *imitatio* in den eigenen Körper transportiert

¹⁸ Vgl. Rupert BERGER: Liturgische Körperhaltungen. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 6: Kirchengeschichte-Maximilianus. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.1001-1003, hier Sp.1002. Sowie Anselm GRÜN: Gebetsgebärden. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.322-323, hier Sp.322.

¹⁹ ¹ *Am Anfang war das Wort, / und das Wort war bei Gott, / und das Wort war Gott.* ² *Im Anfang war es bei Gott.* ³ *Alles ist durch das Wort geworden, / und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.*

²⁰ ADAM 2005 (s.Anm.1) S.60.

²¹ Ingrid KASTEN: Einleitung. In: DIES., C.Stephen JAEGER (Hg.): Codierung von Emotionen im Mittelalter. Berlin, New York: De Gruyter 2003. S.XIII-XXVIII, hier S.XVIII-XIX.

²² Niklaus LARGIER: Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung. München: Beck 2001. S.10.

²³ ¹⁹ *Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen wird ich ihn wieder aufrichten.*

²⁰ *Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?* ²¹ *Er aber meinte den Tempel seines Leibes.* ²² *Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte.*

werden, indem der eigene Körper dem Christi angeglichen wird. Das Leiden entspricht dabei jenem Kommunikationsmittel, das zwischen Gott und Mensch vermitteln kann: „der Körper [ist] der Ort, dem die christliche Heilsbotschaft – als Botschaft von der Auferstehung des Körpers in seiner ursprünglichen Integrität – durch das Leiden inkorporiert und eingeschrieben werden soll.“²⁴ Im Körper vollzieht sich eine *mimesis* der Leiden Christi. Durch Bußübungen à la *imitatio* schreibt sich der Körper in die Heilsgeschichte ein und setzt diese gleichzeitig fort, nimmt also einen aktiven Part ein, der bewusste Handlungen vollzieht. Die Heilsgeschichte wird von der Zukunft in die Gegenwart verschoben und durch vielfältige Gesten in den Alltag inkorporiert:

Durch die Übungen, durch die Ritualisierung der Existenz – streng geregelter Zeitablauf, Gebete, körperliche Praktiken der Askese – wird schließlich auch der versprochene, in der Zeit noch nicht vollständig eingelöste Sinn des Evangeliums in den Körper und ins zeitliche Dasein des Menschen eingeschrieben. [...] Umgekehrt heißt dies auch, daß sich der Mensch durch die asketischen spirituellen Übungen über die Grenzen seiner eigenen Existenz hinaushebt und – gerade in der Form radikalierter, dadurch letztlich auch negierter Individualisierung, die der sich selbst zugefügte Schmerz darstellt – diese in den Horizont einer objektiven Heilsgeschichte einschreibt, wie ihn die Evangelien postulieren.“²⁵

Indem MystikerInnen versuchen, Christus in seinem Menschsein gleich zu werden, zielen sie auf ein Übersteigen ihrer eigenen Endlichkeit. Sie streben eine Entgrenzung an, die mittels der Angleichung an die Leiden Christi erreicht werden soll. Die Körperlichkeit dient als Werkzeug zur Übersteigerung eben dieser Verhaftung im Endlichen:

Jede Geste ist Bejahung und Verneinung zugleich, quält sie doch den Körper im Namen einer geistigen Freiheit, die letztlich nichts sein will als die absolute Affirmation des Körpers, die Überwindung von Körper und Geist im Moment der Auferstehung und des Sieges über den Tod. [...] Mit Christus setzt eine Modellierung der Existenz ein, die in jedem und jeder, die sich auf dieses Modell beziehen, Nachahmer findet, welche gleichzeitig wiederum Modell werden.“²⁶

In Anlehnung an Niklaus LARGIERS *Lob der Peitsche* möchte ich nun meine eigene These formulieren: Der eigene Körper wird durch die Elemente der *imitatio* bzw. des bußhaften Leidens ein Ort der Vergegenwärtigung und des Tausches zwischen Mensch und Gott. Diese Handlungen dienen einer Öffnung auf die Gnade Gottes hin, die immer nur geschenkt, aber nicht ‚erkauft‘ werden kann. Sie besitzen eine performative Kraft, durch welche eine Vergegenwärtigung Christi bzw. Gottes angestrebt wird. Den Handlungen scheint eine stärkere Wirkmacht inne zu sein als dem gesprochenen Wort, da sie direkte Reaktionen von Gott affizieren. Ich möchte ebenso versuchen auszuarbeiten, inwieweit die Handlungen bzw.

²⁴ LARGIER 2001 (s.Anm.22) S.48.

²⁵ Ebd. S.45.

²⁶ Ebd. S.47.

Einschreibungen Seuses erst seinen Körper als Medium der Kommunikation konstruieren.²⁷ Als Voraussetzung für den kommunikativen Vorgang dient Gott als steter Beobachter, der durch die Handlungen der Menschen (ebenso wie diese selbst) affiziert werden kann. Im Zustand des Leidens erfolgt nun eine Entgrenzung hin zu Gott, die möglicherweise zu einer Einung führt. Dieser Übergang in die Transzendenz, zu Gott, geschieht mit dem Durchgang durch die eigene Endlichkeit. Weiters möchte ich an einigen prägnanten Stellen aufzeigen, inwiefern Seuses beschriebene Darstellungen einer (Selbst-)Stilisierung dienen können.

In den folgenden Kapiteln möchte ich nach einer kurzen Einführung die Beziehung zwischen Leiden und Kommunikation in Heinrich Seuses *Vita* erläutern, wobei ich mich mit dieser nur bis Kapitel 32 beschäftige, da mir der nachfolgende, spekulative Teil weniger für mein Vorhaben geeignet erscheint. Die vorherigen Kapitel konzentrieren sich auf die Phase des anfangenden und des fortschreitenden Menschen, die stark mit dem Konzept des inneren und äußeren Leidens verbunden sind. Sie bilden daher einen fruchtbaren Boden für eine Untersuchung des Zusammenhanges zwischen der Kommunikation Gott - Mensch und dem Leid(en) als möglichem Mittel der Erreichbarkeit eben dieser.

²⁷ Ein kleiner Exkurs zum Verhältnis von Sprache und Körper: Die Frage nach der unterschiedlichen Wirkmächtigkeit von Handlungen und Worten scheint in einen mystischen Kreislauf zu münden, der ständig auf sich selbst verweist. Der Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch wird in schriftlicher Form geschildert, sodass das gesprochene Wort bzw. die Handlungen Seuses nur über die Schrift als Kommunikationsmedium transportiert werden. Sprache entspricht hier der niedergeschriebenen Schrift, welche die individuelle Erfahrung in angebrachte Worte fasst. Es stellt sich also die Frage, ob das mündliche Wort letztendlich nur über das schriftliche transportiert werden kann, da die orale Vermittlung nicht mehr dem kulturell tradierten Gedächtnis entspricht. Der Schrift ist ebenso etwas Verbindliches inne (man denke z.B. nur an das Aufschreiben der zehn Gebote auf den Felstafeln), das auch eine bestimmte Wahrheit oder moralisches Ethos implizieren kann. Andererseits habe ich schon in der Einleitung auf die Unsagbarkeit der mystischen Erfahrung verwiesen. Das, was im Beisein Gottes geschieht, entzieht sich der menschlichen Sprache und übersteigt den Verstand. Es vollzieht sich anscheinend auf einer höheren Ebene, die erst wieder auf die menschlichen Worte herunter gebrochen werden muss. Den körperlichen Gesten ist nun gemein, dass sie sowohl auf der menschlichen als auch auf der göttlichen Ebene universal verständlich sind und keine Übersetzung bzw. Vermittlung benötigen.

3 Einleitung: Begriffsklärung der Mystik und Biographie Heinrich Seuses

3.1 Mystik

Der Begriff *Mystik* stammt vom griechischen Adjektiv *mystikós*, welches den Eingeweihten bezeichnet, der in den rituellen Feiern, den *mysteria*, den Vorgang der Einweihung erfährt.²⁸ Etymologisch bezieht sich dieses Adjektiv auf das Verb *myo*, welches *schließen* oder *verschweigen* bedeutet.²⁹ Anhand der hier vorgestellten und kurz umrissenen Wortgeschichte wird deutlich, dass Mystik ein Geschehen ist, das sich in einem exklusiven Raum abspielt und das auf eine bestimmte Erfahrung abzielt, nämlich die sogenannte *unio mystica* (mystische Vereinigung/Einung). Diese Einung kann nicht erzwungen werden, sondern ist ein Gnadengeschehen Gottes.³⁰ Allgemein kann man Mystik nun nach Arnold ANGENENDT folgendermaßen formulieren: „Mystik wird heute interreligiös als die „Erfahrung der Einung“ bezeichnet. Eine solche kann kosmisch oder personal vollzogen werden, entweder als Einung mit dem (Welten-)All oder aber als Einung mit einem persönlichen Gott.“³¹ Da ich mich auf den christlichen Kontext beschränke, handelt es sich um eine Einung mit Gott oder Christus als seinem fleischgewordenen Sohn. Letztere kann auch mit dem Begriff Christusbegriff³² bezeichnet werden, da sie eine Einung mit der Menschheit Christi anstrebt, welche besonders in der – auch von Seuse praktizierten – Passionsmystik ihre Ausprägung findet. Die Passionsmystik versucht im Leiden dieser Welt einen Bezug zu Christi Leiden herzustellen und Solidarität mit dem Leidenden zu leben. Unter diesem Aspekt verstehen VertreterInnen dieser Mystik-Strömung auch die Nachfolgeworte Jesu (vgl. Mk 8,34³³ par.). Das menschliche Leiden wird in diesem Zusammenhang zu einem Instrument des Heilsweges stilisiert.³⁴ Ein besonderes ‚Problem‘ der Mystik stellt die Unsagbarkeit der geschehenen Erfahrungen dar, welche jedoch nur in gesprochener und/oder geschriebener Sprache ausgedrückt werden können. Mystischen Texten ist aus diesem Grund eine innere

²⁸ Vgl. Alois Maria HAAS: Was ist Mystik? In: DERS.: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main: Insel 1989. S.23-44, hier S.29.

²⁹ Vgl. Josef SUDBRACK: Mystik. In: Peter DINZELBACHER (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.367-370, hier 367.

³⁰ Vgl. Uta STÖRMER-CAYSA: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart: Reclam 2004. S.9. Sowie Michael FIGURA: Unio mystica. In: DINZELBACHER 1989 (s.Anm.29) S.503-506.

³¹ Vgl. Arnold ANGENENDT: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München: Oldenburg ²2004. S.99.

³² Vgl. Johanna LANGZKOWSKI: Christusbegriff. In: DINZELBACHER 1989 (s.Anm.29) S.89-90.

³³ *Er rief die Volksmenge und seine Jünger zu sich und sagte: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.*

³⁴ Vgl. Bernhard FRALING: Passionsmystik. In: DINZELBACHER 1989 (s.Anm.29) S.395-396, hier S.396.

Paradoxie inhärent, da in ihnen die sagbare Unsagbarkeit und die denkbare Undenkbarkeit der Erfahrungen aufeinander treffen.³⁵ Gott kann nur im Nicht-Wissen ausgedrückt werden. Das mystische Sprechen bevorzugt daher die negative Ausdrucksweise, das Paradox³⁶, die Tautologie³⁷, die Hyperbel³⁸ – all diese Redeformen sind Kennzeichen der negativen Theologie.³⁹ Diese verweist auf die Transzendenz Gottes, indem sie „Gott das „abspricht“, was er nicht ist“⁴⁰ und setzt sich aus drei sprachlichen Prozeduren zusammen: Bejahung, Verneinung und steigender Vergleich.⁴¹ Die göttliche Präsenz bzw. die Vereinigung mit ihr ist keine un-vernünftige Erfahrung, sondern sie übersteigt die Vernunft,⁴² sie geschieht in der *Ektasis*, im Heraustreten aus sich selbst.

Neben der theologischen Ausrichtung der Mystik gibt es die philosophische, welche Mystik als eine bestimmte Form der Philosophie betrachtet. Die ‚Problematik‘ dieser Auffassung besteht jedoch darin, dass sie weniger vom biblischen Glauben als von der Philosophie selbst ausgeht und versucht, Mystik als universales Phänomen, ungeachtet des geschichtlich-religiösen Kontextes, aufzuzeigen.⁴³

Zusammenfassend kann jedoch gesagt werden, dass es sich bei Mystik um das existenzielle Erfahren Gottes handelt.⁴⁴ Dieses umfasst die Ebene der Erfahrung selbst (der *unio mystica*) sowie das Kommunikationsgeschehen, mittels welchem über eben diese berichtet wird.⁴⁵ Die Besonderheit dieser Erfahrungen besteht jedoch darin, dass sie nur durch die von den jeweiligen MystikerInnen verfassten Texte erschließbar sind, deren ‚Wahrheit‘ bzw. ‚Echtheit‘

³⁵ Vgl. Alois Maria HAAS: Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: Walter HAUG und Wolfram LASTIN-SCHNEIDER (Hg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen: Niemeyer 2000. S.9-29, hier S.9.

³⁶ Ein Paradox bezeichnet eine „(scheinbar) widersprüchliche Aussage“, die an den Intellekt der LeserInnen appelliert, den Widerspruch aufzulösen. Aus: Lothar KOLMER und Carmen ROB-SANTER: Studienbuch Rhetorik. Paderborn, München u.a.: Ferdinand Schöningh 2002. S.85.

³⁷ Die Tautologie ist die „Bezeichnung eines Begriffes durch zwei Worte, die dasselbe meinen“. Aus: Ebd. S.79.

³⁸ Die Hyperbel entspricht einer „bewusste[n] Übertreibung (in Anzahl, Größe, Gewicht, Intensität) in Vergrößerung (Auxesis) und Verkleinerung (Meiosis)“. Aus: Ebd. S.128.

³⁹ Vgl. Alois Maria HAAS: Die mystische Sprache. In: DERS.: Geistliches Mittelalter. Freiburg: Universitätsverlag 1984. S.185-191, hier S.190.

⁴⁰ Josef HOCHSTAFFL: Negative Theologie. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder 1994. Sp.723-725, hier Sp.723.

⁴¹ Vgl. ebd. Sp.723.

⁴² Vgl. Alois Maria HAAS: Wozu Mystik erforschen? In: DERS.: Mystik im Kontext. München: Fink 2004. S.23-36, hier S.32.

⁴³ Vgl. Saskia WENDEL: Christliche Mystik. Eine Einführung. Kevelaer: Topos plus 2004. S.9-11. Die philosophische Argumentationsweise ist z.B. gut sichtbar in Kurt FLASCH: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus bis Machiavelli. Stuttgart: Reclam 2000. (v.a. Abschnitt „Mystik“ und „Scholastik“, S.86-90)

⁴⁴ Vgl. HAAS 1984 (s.Anm.39) S.185.

⁴⁵ Vgl. HAAS 1989 (s.Anm.28) S.24.

weder damals noch heute geklärt werden konnte und kann.⁴⁶ Der niedergeschriebene Text ist kein festes, unabhängiges Gebilde, sondern das Werk eines Menschen, der den Wörtern erst einen bestimmten Sinn und eine gewisse Form verleiht, sodass beide aus persönlichen Erfahrungen heraus resultieren und in diesem Zusammenhang Bedeutung erhalten. Die Frage nach der Authentizität stellt sich ebenso bei der Gattungskennzeichnung Autobiographie, welche oftmals als Bezeichnung für die *Vita* (u.a. in Anlehnung an Augustinus' *Confessiones*) verwendet wird. Neben der Autobiographie wird die *Vita* auch in Zusammenhang mit der Gattung des höfischen Roman gebracht, besonders hinsichtlich der Minne-Ritter-Episoden (vgl. Kap. 5.2.1).⁴⁷ Inwiefern entsprechen Erinnerungen und Erfahrungen aber nun dem, was im Leben der Schreibenden wirklich passiert ist? Paul DE MAN sieht die Autobiographie als eine bestimmte Leseweise an, die sich in allen Textarten finden kann: „Autobiography [...] is not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts.“⁴⁸ Der traditionellen Vorstellung der Autobiographie als ein stabiles Gebilde, deren erzähltes Leben mit dem fassbaren Subjekt korrespondiert und einem konservierten Zustand entspricht, entzieht DE MAN die sichere Grundlage. Dem Subjekt kann nicht mehr ein einziger und stabiler Referent zugeordnet werden, da die Autobiographie selbst ein künstliches Produkt bzw. Stilmittel ist. Der/Die Autor/in setzt sich vielmehr durch die Autobiographie selbst ein, er/sie monumentalisiert sich im Text bzw. als eine Stimme des Textes, sodass dieser ihm/ihr als Prosopopöie (Personifikation) ein Gesicht oder eine Figur verleiht sowie gleichzeitig verwischt und entzieht.⁴⁹ Bis zu einem gewissen Grad ist es also wichtig, die Lebenshintergründe des Autors bzw. der Autorin und die Entstehungsbedingungen des Werkes zu kennen, dennoch sollten die LeserInnen und InterpretInnen dem Werk genügend Platz zugestehen, um für sich selbst zu sprechen und als Ganzes betrachtet zu werden. Dies gilt auch für die *Vita* und die darin geschilderten Erlebnisse Heinrich Seuses.

3.2 Heinrich Seuse

Heinrich Seuse wird am 21.3., dem Festtag des Hl. Benedikt, als Heinrich von Berg in Konstanz oder Umgebung geboren; als Geburtsjahr wird 1295/1297 angenommen. Aus Empathie für seine Mutter nimmt er deren Mädchennamen Sus oder Süs, latinisiert Suso, an

⁴⁶ Vgl. STÖRMER-CAYSA 2004 (s.Anm.30) S.8.

⁴⁷ Vgl. Alois Maria HAAS: Deutsche Mystik. In: Ingeborg GLIER (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 3/II. München: Beck 1986. S.234-305, hier S.286.

⁴⁸ Paul DE MAN: Autobiography as De-Facement. In: Modern Language Notes 94/5 (1979) S.919-930, hier S.921.

⁴⁹ Vgl. Anna BABKA: Unterbrochen. Gender und die Tropen der Autobiographie. Wien: Passagen Verlag 2002. S.23-24.

und tritt 13-jährig in das Dominikanerkloster in Konstanz ein.⁵⁰ Nach dem Noviziat durchläuft er 17 Jahre lang ordensinterne Studien in Konstanz, Straßburg und Köln, wo er Meister Eckhart kennenlernt. Spätestens 1327 kehrt er als Lektor in den Konvent nach Konstanz zurück, in dem er 1334 und 1343/44 das Amt des Priors übernimmt und sich besonders der Seelsorge widmet. 1326-1328 verfasst er das *Büchlein der Wahrheit*, worin er die mystische Lehre Meisters Eckharts verteidigt. Dadurch schafft er sich einige Gegner und handelt sich eine formelle Anklage vor einem Ordensforum, vermutlich in Maastricht, ein. Da die Konstanzer Dominikaner von 1339 bis 1346/47 aus der Stadt verbannt sind, verweilt Seuse während dieser Zeit wahrscheinlich in Dießenhofen. Nach seiner Rückkehr ist er derart übler Nachrede von seinem Umfeld ausgesetzt, dass er 1348 versetzt wird. Womöglich beziehen sich auch einige Erlebnisse der *Vita* aus der Phase des fortschreitenden Menschen auf diese Verleumdungen. 1366 stirbt er in Ulm. Über seine letzten Jahre ist wenig bekannt.⁵¹ 1362/63 stellt er sein *Exemplar* zusammen, welches die *Vita*, das *Büchlein der ewigen Weisheit*, das *Büchlein der ewigen Wahrheit* und das *Briefbüchlein* umfasst.⁵²

Die *Vita* ist besonders durch das Mitwirken von Elsbeth Stagel geprägt, einer Nonne aus dem nahen Kloster Töss in Winterthur, die mit Seuse eine „authentische geistliche Freundschaft“⁵³ verband. Mittels Briefkontakt und mehreren gegenseitigen Besuchen erfährt die Stagelin viel über Seuses geistliches Leben und verfasst darüber heimlich ein Manuskript als Leitfaden bzw. Trostbuch für sich selbst und andere Menschen:

Er [Heinrich Seuse – Anm. d. Verf.] gewan kuntsami eins heiligen erlúhten menschen, der ein vil erbetseliger lidender mensch waz in dieser welt. Der mensch begert von im, daz er ir etwaz seiti von lidene usser eigenr empfindunge, dar abe ir lidendes herz ein kraft móhti nemen [...]. Do si von den dingen trost und wisung bevand, do schreib si es alles an, ir selb und och andren menschen ze einem behelfen, und tet daz verstoln vor ime, daz er nút dur von wúste. (S.7,4-8; 11-14⁵⁴)

Als Seuse davon erfährt, verbrennt er einen Teil, wohingegen der andere durch göttliches Eingreifen (*mit himelscher botschaft von got* (S.7,19)) vor dem Vernichten geschützt wird. Kurz vor seinem Tod verwendet Seuse nun dieses Material für seine *Vita*.⁵⁵ Die vier Schriften des *Exemplars* hätten nach Seuses Wunsch erst nach seinem Tod veröffentlicht werden sollen, aber durch Gottes Willen geschieht dies nun schon zu seinen Lebzeiten, damit er sich

⁵⁰ Vgl. Alois Maria HAAS: Einführung in Leben und Werk Heinrich Seuses. In: DERS.: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Bern, Berlin u.a.: Lang² 1996. S.9-24, hier S.9.

⁵¹ Vgl. Peter OCHSENBEIN: Heinrich Seuse. In: DINZELBACHER 1989 (s.Anm.29) S.459-461.

⁵² Vgl. HAAS 1996 (s.Anm.50) S.13

⁵³ HAAS 1986 (s.Anm.47) S.279.

⁵⁴ Alle im Fließtext genannten Zitate und Seitenangaben beziehen sich auf folgende Ausgabe: Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Herausgegeben von Karl BIHLMEYER. Frankfurt am Main: Minerva 1961 (Unveränderter Nachdruck von 1907).

⁵⁵ Vgl. HAAS 1986 (s.Anm.47) S.279-280.

im Verdachtsfall der häretischen Schriftstellerei besser verteidigen kann. Diese Argumentation erscheint in Hinblick auf Seuses politische Verwicklungen mit Meister Eckhart und den daraus resultierten Vorwürfen durchaus plausibel. Er legt dem Prälaten Meister Bartholomäus eine Art Exzerpt vor, das dieser jedoch nicht zu Ende lesen kann, da er vor der vollständigen Lektüre verstirbt. Seuse wendet sich nun an die göttliche Weisheit und bittet diese um Rat, woraufhin ihm der Meister in einer Vision erscheint und aus didaktisch-pastoraler Motivation heraus (ähnlich wie bei Elsbeth Stagel oben erwähnt) zu einer Veröffentlichung rät:

Dar na neiswen do ward er erhôret, und der vorgehand maister der erschain im vor in ainer liehrichter gesiht und tet im kund, daz es gûter wille were, daz es fûrbaz wûrdi gemainsamet allen gûtherzigen menschen, dú mit rehter meinung und jamriger belangung sin hetin ein begeren (S.6,6-10).

Sowohl Elsbeth als auch Meister Bartholomäus sehen in Seuses Weg ein Vorbild, das auch die Nachwelt ansprechen und ihr als Inspiration für den eigenen Lebensweg dienen kann.

Die *Vita* setzt sich aus hagiographischer Motivik, der Askese nach dem Vorbild der Wüstenväter und *bildgebender wise* (S.3,3) zusammen und will das stilisierte Exempel eines vorbildlichen Lebensweges sein.⁵⁶ Diesen Impetus der *Vita* formuliert Seuse selbst folgendermaßen: sie *git togenlich ze erkennen, in weler ordenhafti ein reht anvahender mensch sol den ussere und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen* (S.3,4-6). Hinter dieser Aussage steht das Dreiwege-Modell Seuses, das die drei Phasen vom anfangenden über den fortschreitenden bis zum vollkommenen Menschen umfasst, wobei das letzte Stadium zur unmittelbaren Nähe mit Gott führt. Die *Vita* berichtet in diesem Sinn *von aim zûnemenden menschen, wie er mit miden und mit lidenn und úbenne einen durchpruch sol nehmen durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zû grosser loblichen heilikeit* (S.3,10-12). Seuse beginnt also als anfangender Mensch, der sich in diesem Stadium Gott mit Übungen für die Tugend und den Leib anheim gibt. Die zweite Phase des fortschreitenden Menschen besteht in der willentlichen Annahme des Leidens und dessen geduldigem Ertragen. Der vollkommene Mensch befindet sich schlussendlich in einer irdischen Vorwegnahme eines engelsgleichen Lebens.⁵⁷ Nähere Ausführungen dazu finden sich in den nächsten Kapiteln, die besonders auf den transformativen Weg von Phase eins zu Phase zwei eingehen.

Abschließend möchte ich erwähnen, dass Seuses Schriften im Spätmittelalter zu den am meisten gelesenen gehörten und viele Menschen in ihnen eine Anleitung zum seligen Leben

⁵⁶ Vgl. HAAS 1986 (s.Anm.47) S.287.

⁵⁷ Vgl. FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.15.

sahen.⁵⁸ Laut Peter DINZELBACHER erreichten seine Werke sogar eine weitere Verbreitung als jene von Meister Eckhart oder Johannes Tauler. Die Schriften erfuhren Übersetzungen ins Mittelenglische, -französische, -niederländische, Altschechische, Dänische, Schwedische, Italienische und Ungarische. Die internationale Rezeption wurde auch durch die 1555 erfolgte lateinische Übersetzung verstärkt.⁵⁹

Die Entscheidungen Elsbets und Meister Bartholomäus', Seuse zu einer Veröffentlichung seiner *Vita* zu raten, haben sich also als durchaus richtig erwiesen. Am 16.4.1831 sprach ihn Papst Gregor XVI. selig.⁶⁰

⁵⁸ Vgl. Walter NIGG: Das mystische Dreigestirn. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Zürich: Artemis 1988. S.192.

⁵⁹ Vgl. Peter DINZELBACHER: Heinrich Seuse. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder³1994. Sp.1397-1398, hier Sp.1398.

⁶⁰ Vgl. NIGG 1988 (s.Anm.58) S.192.

4 Der anfangende Mensch: Angleichung an das christförmige Leiden

In diesem Kapitel befaße ich mich mit der ersten Phase des Seuse'schen Dreiwegs. Hier geht es vor allem um das äußerliche Leiden, welches in Gedenken an die Marter Christi geschieht. Zunächst möchte ich erläutern, wie Heinrich Seuse seine *geswind[e] ke[r]* (S.8,14) im Alter von achtzehn Jahren erfährt, sein Leben dadurch radikal ändert und das Leiden als Maxime seines Handelns entwickelt. Danach beschäftige ich mich mit dem Zusammenspiel von Liebe und Leid, dessen Schwerpunkt auf der Einschreibung des Herzens liegt und das mit einer allgemeinen Betrachtung des Minneverhältnisses zwischen Gott und Seuse beginnt. Als nächstes konzentriere ich mich auf die äußeren Bußübungen und Askeseformen und beschreibe sowohl wie diese von Seuse vollzogen werden und welches Bild von Leiden sie kreieren, als auch welche Reaktionen sie auf Gott und seine Wirkmächtigkeit ausüben. Schließlich folgen Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Leiden und Visionen, die Seuse vielfältig erfährt, und deren Bedeutung in der Kommunikation mit Gott.

4.1 Seuses Bekehrung zum richtigen Weg

Als letzten Teil des Prologs, bevor die Erzählungen der *Vita* richtig einsetzen, schildert Seuse in einem kurzen Absatz seine Wandlung, die auf direkte Weisung von oben geschieht. Mit achtzehn Jahren hat Seuse nach nun fünf Jahren Kloster noch keine innerliche Ruhe gefunden. Ihm ist ein Ungenügen inne, das von keinerlei Ding abgelenkt wird, sondern erst durch göttliches Eingreifen zu einem abrupten Ende findet: *Er hate alle zit ein widerbissen und konde doch im selb nit gehelfen, unz daz in der milte got dur von entledgot mit einem geswinden kere* (S.8,12-14). Seine Kommilitonen wundern sich ob der raschen Änderung, doch keiner hat die Wahrheit herausgefunden, dass es nämlich ein *verborgen liehtricher zug von got [war], und der wurkte geswintlichen den abker* (S.8,17-18). Diese Selbstbeschreibung erscheint charakteristisch für Seuse, der jegliche seiner Handlungen derart exzessiv zu betreiben scheint, bis sich Gott als Ratgeber bzw. Wegweiser mahnend einschaltet. Gleichzeitig liegt dieser Aktionsweise eine eigene Hilflosigkeit oder gar Unwissenheit zugrunde, die erst durch das Intervenieren Gottes gelöst werden kann. So wird an dieser Stelle auch der Unterschied zwischen Gott und Mensch deutlich: während Seuse viele Jahre in seiner eigenen Unvernunft verbrachte, braucht Gott nur eine ganz kurze Zeit, um seinen Lebensweg zu verändern. Ebenso zeigt sich Gott hier als fürsorgender Vater, der das Menschenkind von seiner unrechten Lebensweise abhalten möchte. Dem Vorsatz einer

Vita entsprechend präsentiert sich Seuse an dieser Stelle als ein von Gott Auserwählter, der sich ähnlich wie in der berühmten *Raptus*-Szene vom Saulus zum Paulus wandelt und dabei unbemerkt von den Mitbrüdern im Kloster seine spezielle Leidensweise entwickelt.

Dass Seuse nicht nur der Mönch und Seelsorger bleibt, sondern aus ihm auch ein Mystiker wird, dafür ist die Gnade Gottes verantwortlich, die ihn auf den Pfad des anfangenden Menschen schickte. Auf welche Art und Weise das geschieht, schildert Seuse gleich im Anschluss im ersten Kapitel, nämlich durch einen *indruk von got* (S.8,21). Während Georg HOFMANN in seiner neuhochdeutschen Übersetzung dies mit „Hilfe von Gott“⁶¹ übersetzt, würde es sich anbieten, dies viel wörtlicher zu verstehen – nämlich als ein Eindringen des göttlichen Heilstempels in die Materie Mensch. Das Spielfeld dieses Stempels bildet nun der Körper, in und an dem Gott aktiv eingreifen wird. Charakteristisch für Seuse ist, dass ihn in eben diesem Moment Zweifel befallen, nicht an Gott oder seinem Willen, sondern an seiner eigenen Durchsetzungskraft: *es enwer kein zwivel an gotes gewalt, es weri aber zwivellich, ob er welle* (S.8,29-9,1). Da er sich zu diesem Zeitpunkt an einem Wendepunkt in seinem Leben befindet, scheinen diese Gefühle angebracht. Denn am Beginn des mystischen Weges stehen die Selbsterkenntnis über die eigene Sündhaftigkeit und Sterblichkeit, sowie das Bewusstsein über die eigenen Charakterzüge und Eigenschaften.⁶² Im Vertrauen auf Gott und dem Wissen darüber, dass Gott all jenen hilft, die in seinem Namen anfangen wollen, begibt sich Seuse in die Phase des beginnenden Menschen.

4.2 Leiden und Liebe

Liebe und Leid sind wie die zwei Seiten einer Medaille, sie gehören untrennbar zusammen – sowohl im himmlischen als auch im irdischen Bereich. Die ewige Weisheit erzählt Seuse von dieser umgreifenden Verbindung:

der minne von altem recht horet zú liden. Nu ist doch enkein werber, er sie ein lider, noch kein minner, er si ein martrer. Dar umb ist nit unbillich, der so hoh minnet, ob im etwen ein widerwertiges begegnet. Nim her fúr alles daz ungelúk und verdrossenheit, daz die weltminner müssen erliden, es si in lieb ald leid. (S.13,15-19)

Wer liebt, der leidet. Und wer so stark liebt wie Seuse, der trotz keinen Widerwärtigkeiten – ja, es ist sogar billig, wenn ihm solche begegnen. Vielmehr soll Seuse jedes Unglück und alle Verdrossenheit auf sich nehmen, wenn er an die weltlichen Liebenden denkt, die ebenso Liebe und Leid ertragen müssen. Höfischer und spiritueller Diskurs fließen in dieser Aussage

⁶¹ Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg HOFMANN. Mit einer Hinführung von Emmanuel JUNGCLAUSSEN. Zürich, Düsseldorf: Benziger 1999. S.38.

⁶² Vgl. WENDEL 2004 (s.Anm.43) S.15.

zusammen, inszeniert sich Seuse doch einerseits im weiteren Verlauf der *Vita* als Minneritter und findet in seinem selbstverletzenden Leiden der *imitatio* andererseits die Liebe Christi wieder. Dabei dienen sowohl das Innere als auch das Äußere des Körpers als Mittel der Kommunikation des Menschen mit Gott. Begonnen werden soll nun mit dem Herzen.

4.2.1 Die Minne zwischen Gott und Mensch

Weltliche und geistige Minnebeziehung

In Analogie zur weltlich-höfischen Inszenierung der Minne beschreibt Seuse die Liebesbeziehung zwischen sich und Gott bzw. der ewigen Weisheit. Die ewige Weisheit kann als „eine zwischen männlich und weiblich oszillierende Hypostase Christi“⁶³ verstanden werden. Schon durch seine selbstgewählte Bezeichnung als *ein diener der ewigen wisheit* (S.7,4) am Anfang des Prologs impliziert Seuse eine hierarchische Beziehung, aber auch das Dienst-Verhältnis zwischen Dame und Ritter klingt an.

Peter DINZELBACHER beschreibt eben diese Konstellation der Dienstminne zwischen dem verehrenden Mann und der höher gestellten Frau folgendermaßen:

Es ist generell ein Mann [...], der seine Empfindungen, Wünsche, Befürchtungen in Zusammenhang mit seiner Zuneigung für eine gewöhnlich schwer erreichbare Frau formuliert: Er befindet sich dabei fast regelmäßig in der Situation des Liebenden, dessen Sehnen nach Vereinigung oder auch nur Zuneigung nicht, noch nicht oder nicht mehr erfüllt wird. Insofern könnte man die hochmittelalterliche Minnelyrik als Frustrationsdichtung par excellence bezeichnen. Wesentlich ist dabei, daß der Sprecher oft nicht nur den Wunsch äußert, sich der Frau nähern zu können, sondern daß er eine emotionelle Reaktion von ihr erhofft, d.h., daß implizit oder explizit Gegenseitigkeit der Liebe erwartet wird. Nicht nur wenn der Liebende (gleichviel, ob der faktisch verliebte Dichter oder das Rollen-Ich) von der Frau angenommen wird oder würde, erfährt er eine Erhöhung des Wertes, sondern durch die ethischen Wirkungen seiner eigenen Gefühle wird er aufgewertet [...], da Minne als Grundlage höfischer Vollkommenheit gilt.⁶⁴

Anhand dieser Charakterisierung zeigen sich die Parallelen zwischen weltlicher und geistlicher Minnebeziehung deutlich. In beiden Fällen scheinen sowohl die Dame als auch Gott unerreichbar über den Strebenden zu stehen, sodass eine Annäherung nur in einzelnen Schritten bzw. Stufen erfolgen kann. Ebenso ordnen sich die Liebenden bzw. die MystikerInnen dem verehrten Objekt unter und erfahren eine mehr oder weniger überwindbare Distanz zu diesem. Ihm ist während der Liebesbeziehung gleichzeitig eine

⁶³ DINZELBACHER 1994 (s.Anm.59) Sp.1397. Zu den verschwimmenden Gender-Grenzen der ewigen Weisheit vgl. Johannes KELLER: Vater und Sohn im *minnezeichen*. Anfang und Ende von *gender* und Genealogie in der »Vita« Heinrich Seuses. In: Johannes KELLER, Michael MECKLENBURG und Matthias MEYER (Hg.): Das Abenteuer der Genealogie: Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Göttingen: V&R unipress 2006. S.217-233.

⁶⁴ Peter DINZELBACHER: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter. In: Ulrich MÜLLER (Hg.): Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göppingen: Kümmerle 1986. S.75-110, hier S.77-78.

Unveränderbarkeit inne, durch welche die Liebenden erhöht werden.⁶⁵ Es besteht ein starker Wunsch nach Vereinigung (*unio mystica* bzw. körperlich-sexuelle Begegnung), der jedoch oftmals nicht zur Gänze erfüllt werden kann und ein schwer erreichbares Ziel darstellt. Vielmehr wird eine Reaktion des Liebesobjekts erhofft, welche auf eine gegenseitige Zuneigung verweisen soll. In der Liebe zwischen Gott und Mensch ist jedoch nur eine christozentrische möglich, „da sich Gott nur in der Zweiten Person als Mensch geoffenbart hat, d.h. nur in dieser Gestalt nicht zu groß ist, um dem Menschen Ziel seines Fühlens werden zu können.“⁶⁶ Dies zeigt sich auch in der *imitatio*, welche die Nachfolge und das Leiden Christi auf den eigenen Körper überträgt. Parallel dazu bedingt die Liebe Gottes erst jene des Menschen – ja, sie hat den Mensch als Wesen überhaupt erst entstehen lassen (vgl. Gen 2,7⁶⁷): „Die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf ist konstitutionell, da dessen Liebe erst die des Menschen begründet.“⁶⁸

Der Dienst-Gedanke

Eines Tages als man zu Tisch von der ewigen Weisheit liest, spricht diese zu Seuse und bietet sich ihm als ideale Minne-Dame an. Sie preist auf schmückende Weise ihre Vorzüge gegenüber den weltlichen Damen:

Si sprach also: „sam der schöne rosbom blüget und als der hohe liban unverschniten smaket und als der unvermischet balsam rúchet, also bin ich ein blündes, wolriechendes, unvermischtes lieb an urdruzz und ane biterkeit in grundloser minneklicher sűzzekeit. Aber alle ander minnerin hein sűssú wort und bitern lon, ire herzen sint dez todes siginan, ire hend sint isenhalten, ire red gesűstú gift, ire kurzwile erenrob.“ (S.13,27-14,1)

Ihre Selbstbeschreibung gleicht stark den der Frau zugeschriebenen Eigenschaften im Hohelied, welches eine Sammlung von Liebesliedern ist, in denen Braut und Bräutigam gegenseitig ihre Liebe und Schönheit besingen. Hierbei verwenden die Liebenden oftmals Bäume, Blumen oder Früchte als Metaphern für die einander zugeschriebenen Tugenden und Eigenschaften. Zudem spielt sich das ‚Setting‘ des Hohelied in einem Garten, einem *hortus conclusus* (abgeschlossener bzw. verborgener Ort), ab, der stark an das Paradies und den Garten Eden erinnert.⁶⁹

In Hld 2,2⁷⁰ wird die Geliebte mit einer Lilie bzw. Rose (v.a. in älteren Übersetzungen) verglichen, letztere ist in der theologischen Interpretation ein Symbol für Keuschheit,

⁶⁵ Vgl. DINZELBACHER 1986 (s.Anm.64) S.85.

⁶⁶ Ebd. S.85.

⁶⁷ *Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.*

⁶⁸ DINZELBACHER 1986 (s.Anm.64) S.85.

⁶⁹ Vgl. Margarete SCHMIDT: Warum ein Apfel, Eva? Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume. Unter Mitarbeit von Monika HEFFELS. Regensburg: Schnell und Steiner 2000. S.103.

⁷⁰ *Eine Lilie unter Disteln / ist meine Freundin unter den Mädchen.*

Unschuld, seelische Reinheit und Schönheit Mariens.⁷¹ Schon im Alten Testament steht die Rose für die Vergänglichkeit des Lebens (vgl. Weish 2,5.8⁷²), was sich auch im Neuen Testament auf die Person Jesu überträgt, nämlich in der Darstellung seines Leidens (Dornen) und der Farbe des vergossenen Blutes (Rot). Diese Symbolik wird ebenso auf den Märtyrertod bezogen, was sowohl den blutigen Tod als auch die Rose als Blume des Paradieses betrifft.⁷³ Der Rosenstock setzt sich als ikonographisches Motiv ab dem Mittelalter in den Mariendarstellungen, aber auch in jenen der Märtyrer und Mystiker durch.⁷⁴ Auffallend an der Selbstbeschreibung der ewigen Weisheit ist, dass es sich um einen *Rosenbaum* handelt, obwohl Rosen normalerweise in Strauchform gedeihen. Der Baum gilt jedoch als Symbol des Lebens und kann an dieser Stelle als Unterstreichung der göttlichen Macht dienen.⁷⁵ Als weitere Eigenschaft der ewigen Weisheit taucht ihr süßer Geruch auf. Dieser dient ebenso wie die Rose als Metapher im Hohelied (vgl. Hld 4,10⁷⁶). Die Süße fungiert als Indiz für die Präsenz Gottes, da in den Märtyrerakten oftmals ein süßer Geruch als Zeichen für die Erfahrung der Nähe oder Gegenwart Gottes auftaucht. In Zusammenhang mit der Passion und dem Leiden Christi erscheinen weiters das Holz und die Nägel des Kreuzes als süß. Bei den MystikerInnen kann Süße gleichzeitig auch auf ein Innewerden von Seligkeit hinweisen, deren Ausmaß eine Einzelerfahrung übersteigt.⁷⁷ Die ewige Weisheit ordnet sich mit ihren angepriesenen Eigenschaften in ein breites Feld der Gottesattribute ein und verwendet bekannte Metaphern. Dennoch erscheint aufgrund der Bedeutungsschwere ihrer Zuschreibungen die Verdammung aller anderer Minnedamen radikal. Sie predigen laut der ewigen Weisheit süße Worte und bringen dabei den Tod. Im Gegensatz zur ihr können sie nicht auf das ewige Leben in der Erlösung verweisen. Hinter dieser starken Kontrastzeichnung steht wahrscheinlich auch der Gedanke, dass die körperliche Schönheit für die innere Tugendhaftigkeit einer Frau steht.⁷⁸ Das Hervorheben der ewigen Weisheit zeigt auf, dass nur sie allein die Beste ist, und Seuses Weg zu Gott führt. Von diesem Angebot überzeugt, beschließt Seuse ihr Diener zu werden. Das weltliche Dienst-Verhältnis bezeichnet die „in ein Rechtsverhältnis gebundene Leistung bzw. Tätigkeit

⁷¹ Otfrid EHRISMANN: *Ehre und Mut. Äventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*. München: Beck 1995. S.122.

⁷² ⁵ *Unsere Zeit geht vorüber wie ein Schatten, / unser Ende wiederholt sich nicht; / es ist versiegelt, und keiner kommt zurück.* ⁸ *Bekränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken[.]*

⁷³ Vgl. SCHMIDT 2000 (s.Anm.69) S.135-136. Für diese Symbolik dient besonders das Martyrium von Perpetua und Felizitas als Beispiel.

⁷⁴ Vgl. ebd. S.140-144. Sowie R. SCHUMACHER-WOLFGARTEN: *Rose*. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Herausgegeben von Engelbert KIRSCHBAUM. Bd. 3: Laban-Ruth. Freiburg, Basel u.a.: Herder 1971. Sp.563-568.

⁷⁵ Vgl. SCHMIDT 2000 (s.Anm.69) S.16.

⁷⁶ *Wie schön ist deine Liebe, / meine Schwester Braut; wieviel süßer ist deine Liebe als Wein, / der Duft deiner Salben köstlicher als alle Balsamdüfte.*

⁷⁷ Vgl. Friedrich OHLY: *Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik*. Baden-Baden: Verlag Valentin Körner 1989. S.15-22, 27-34, 61-62, 69.

⁷⁸ Vgl. Joachim BUMKE: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. Band 2. München: dtv ⁵1990. S.452.

eines bzw. einer Untergebenen zugunsten seines Herrn bzw. seiner Herrin.“⁷⁹ Der Dienst verlangt neben der Erfüllung bestimmter in Auftrag gegebener Aufgaben auch den Waffendienst des Ritters. Der vasallische Dienstbegriff wurde von der Kirche in den biblischen Bereich gerückt, etwa durch Ex 23,25⁸⁰ oder Joh 12,26⁸¹. Im Rahmen der Kreuzzüge wurde das Ideal der *militia Christi* stilisiert.⁸² Die Begriffe *milites Christi/Dei* (Soldat/Diener Gottes/Christi) berufen sich auf 2 Tim 2,3-4⁸³, unter ihnen wurden zunächst die Apostel und Missionare sowie Märtyrer, Asketen und später auch die Mönche verstanden.⁸⁴ Sie kämpfen „mit geistlichen Waffen im Dienst Christi gegen den Teufel“⁸⁵. In der Herzensinschrift im vierten Kapitel der *Vita* manifestiert sich der Bund bzw. Dienst zwischen Seuse und Gott, durch die Initialen IHS gehen sie ein legales Verhältnis miteinander ein. Während Seuse in der ersten Phase des mystischen Weges seinen Körper kasteit, wird er als fortschreitender Mensch zum göttlichen Minneritter. Weltliche und geistige Dienstvorstellungen entsprechen einander und werden in der *Vita* oftmals aufeinander bezogen.

Seuse fragt sich sogleich nach seiner Zustimmung wie diese göttliche Weisheit wohl aussehen mag: *Ach wie ist das liep gestalt, daz so vil lustlicher dingen in im hat verborgen? Weder ist es got ald mensch, frow oder man, kunst ald list, oder waz mag es sin?* (S.14,6-8) Die ewige Weisheit entzieht sich an dieser Stelle sowohl den geschlechtlichen Zuordnungen zwischen Mann und Frau als auch der Trennung zwischen Mensch und Gott. Ebenso ist unklar, ob sie von künstlichem oder wahrhaftem Ursprung abstammt – Seuse möchte sich vergewissern, ob er wirklich Gott begegnet und keinem Trugbild erliegt. Daraufhin erscheint ihm die ewige Weisheit sogleich als eine strahlende Meisterin, die sich in ihrer Beschreibung den weltlichen Gegebenheiten versagt. Dadurch erweist sie sich als wahrhaft göttliche Erscheinung, denn das Sprechen über sie sprengt die menschliche Vorstellungskraft und manifestiert sich in negativen und sich widersprechenden Angaben:

[...] do zogte si sich ime also: sie swepte hoch ob ime in einem gewülkten throne, si luhte als der morgensterne und schein als dú spilndú sunne; irú krone was ewikeit. Ire wat was selikeit, irú wort sūzzekeit, ire umbfang alles lustes gnuhsamkeit. Si waz verr und nahe, hoh und nider, si waz gegenwürtig und doch verborgen; sie liess mit ir umb gan, und moht si doch niemand begriffen. Si reichete úber das obrest dez hōhsten himels und rūrte daz tiefst des abgrundes; si zerspreite sich von ende ze ende gewalteklīch und richte ellú ding us sūsseklich. So er iez wande haben ein schön jungfrowen, geswind

⁷⁹ EHRISMANN 1995 (s.Anm.71) S.41.

⁸⁰ *Wenn ihr dem Herrn, eurem Gott, dient, wird er dein Brot und dein Wasser segnen. Ich werde Krankheiten von dir fernhalten.*

⁸¹ *Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach; und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein. Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren.*

⁸² Vgl. EHRISMANN (s.Anm.71) S.42-43.

⁸³ ³Leide mit mir als guter Soldat Christi Jesu. ⁴Keiner, der in den Krieg zieht, läßt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln, denn er will, daß sein Heerführer mit ihm zufrieden ist.

⁸⁴ Vgl. BUMKE 1990 (s.Anm.78) S.399.

⁸⁵ Ebd. S.399.

vand er einen stolzen jungherren. Si gebaret etwen als ein wisú meisterin, etwen hielt si sich als ein vil weidenlichú minnerin. (S.14,10-21)

Zuallererst stilisiert sich die ewige Weisheit als Weltenkönigin, die hoch über Seuse im Himmel thront (wieder ein Hinweis auf den großen Abstand zwischen begehrttem Objekt und begehendem Diener) und in Licht getaucht ist. Das Licht verweist auf den Morgenstern, die Venus, und die Sonne. Es steht für Christus als das Licht der Welt (vgl. Joh 1,4-9⁸⁶) bzw. für das Göttliche überhaupt und dient dabei als Metapher für das Leben und das Heil, in welchem sich die an Christus Glaubenden befinden.⁸⁷ Die Krone der ewigen Weisheit ist die Ewigkeit, ihr Gewand die Seligkeit, ihr Wort Süße. Ihre Umarmung stillt alles Verlangen. Nach diesen bedeutungsschweren Zuweisungen entzieht sich die ewige Weisheit zunehmend einer Festschreibung, sie wird gekennzeichnet durch die Oppositionen fern/nah, hoch/nieder, gegenwärtig/verborgen, erfahrbar/nicht ergreifbar, das Oberste des Himmels/das Tiefste des Abgrundes – sie reicht von einem Ende zum anderen und gleichzeitig über diese hinaus. Diese Art der Beschreibung erscheint typisch für eine göttliche Erfahrung. Das Himmlische versagt sich den menschlichen Dimensionen und offenbart seine Vielheit in den unterschiedlichen Gegensätzen. In der Benennung dessen, was sie ist, und dessen, was sie nicht ist, zeigt die ewige Weisheit ihre gleichzeitige Gegenwart und Verborgenheit. Sie umfasst alle Menschen und ist dennoch nur in denen präsent, die an sie glauben. Nicht nur in ihren gegensätzlichen Eigenschaften, sondern auch in ihrer äußerlichen Gestalt zeichnet sich die ewige Weisheit als polymorph aus. Während sie auf den ersten Blick wie eine schöne Jungfrau erscheint, wandelt sie sich sogleich in einen ansehnlichen Jungherrn. Ihr Geschlecht ist nicht eindeutig zuordbar. In ihrem Benehmen gleicht sie einer weisen Meisterin, kurz darauf aber einer stattlichen Liebenden. Die ewige Weisheit hat kein bestimmtes Alter, sondern oszilliert sowohl zwischen den Geschlechtern wie den Lebensjahren. Sie erscheint menschlich wie göttlich und kann doch nicht erfasst werden. Sie übersteigt die menschliche Vorstellungskraft und sprengt deren Grenzen. Die Minnebeziehung kulminiert schließlich in der Forderung *Gib mir din herz, kind mins!* (S.14,23) seitens der ewigen Weisheit, welche im darauffolgenden Kapitel von Seuse wörtlich genommen wird. Nicht umsonst liegt auch der Gedanke an eine Strophe der Tegernseer Fragmente aus *Minnesangs Frühling* nahe, in der ebenfalls die Liebe im Herzen

⁸⁶ ⁴In ihm war das Leben, / und das Leben war das Licht der Menschen. ⁴Und das Licht leuchtet in der Finsternis, / und die Finsternis hat es nicht erfaßt. ⁶Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war; sein Name war Johannes. ⁷Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. ⁸Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht. ⁹Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, / kam in die Welt.

⁸⁷ Vgl. Ingeborg M.C. PROSCH-BRÜCKL: Farbsymbolik. Eine Untersuchung des Bedeutungsgehaltes der Farben in Hinblick auf die in allen Kulturen der Welt führenden Wege zum Licht. Stuttgart: Schlichter ²1989. S.67-68. Sowie Jürgen ROLOFF und Jürgen EBACH: Licht. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.311.

eingeschlossen sein soll: *Du bist mîn, ich bin dîn: / des solt dû gewis sîn. / du bist beslozen in mînem herzen: / verlorn ist das slüzzelîn: / dû muost immer drinne sîn.*⁸⁸ Im Herzen können sich die Liebenden auf besondere Weise nahe sein.

4.2.2 Das Herz als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch

Biblische Hintergründe

Das vierte Kapitel der *Vita* berichtet davon, wie Seuse *den minneklichen namen Jesus uf sin herz zeichente* (S.15,26). Das Herz kann als Sinnbild in diesem Zusammenhang aus zwei Richtungen betrachtet werden: Zum Einen gilt es im Mittelalter als Metapher für klösterliche Gemeinschaft oder als Ort des gastlichen Innenraumes⁸⁹, in dessen geheime Regungen laut Weish 1,6⁹⁰ nur Gott Einblick hat. Das Herz ist ein Ort der göttlichen Begegnung und Gnadenerfahrung – in ihm werden sowohl die inneren Emotionen nach außen wie auch auf umgekehrte Weise die vom Körper ausgehende Bewegungen in das Innere des Menschen übertragen.⁹¹ Zum Anderen stellt die Versiegelung bzw. Beschreibung des Herzens ein bekanntes Bild aus der Bibel dar. Die körpergebundene Schrift hat ihre Wurzeln in den alttestamentlichen und frühchristlichen Zusammenhängen der Kultsignierung und Versiegelung, so z.B. in Ez 9,3f⁹², das von der schützenden Zeichnung der Bewohner Jerusalems mit dem Taw-Symbol berichtet, in Jes 44,5⁹³, wo der JHWH-Name in die Hand eingeschrieben wird, oder an prominenter Stelle in Gal 6,17⁹⁴, die von der Versiegelung an Paulus handelt.⁹⁵

⁸⁸ Des Minnesangs Frühling. Nach Karl LACHMANN, Moriz HAUPT und Friedrich VOGT. Neu bearbeitet von Carl VON KRAUS. Stuttgart: Hirzel³³1965. S.1.

⁸⁹ Vgl. Barbara DUDEN: Anmerkungen zur Kulturgeschichte des Herzens. In: Farideh AKASHE-BÖHME (Hg.): Von der Auffälligkeit des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S.130-141, hier S.135.

⁹⁰ *Die Weisheit ist ein menschenfreundlicher Geist, / doch läßt sie die Reden des Lästerers nicht straflos; / denn Gott ist Zeuge seiner heimlichen Gedanken, / untrüglich durchschaut er sein Herz / und hört seine Worte.*

⁹¹ Vgl. FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.99-100.

⁹² *4 Der Herr sagte zu ihm: Geh mitten durch die Stadt Jerusalem und schreib ein T auf die Stirn aller Männer, die über die in der Stadt begangenen Greuelthaten seufzen und stöhnen. 5 Und ich hörte, wie er zu den anderen sagte: Geht hinter ihm her durch die Stadt, und schlagt zu! Euer Auge soll kein Mitleid zeigen, gewährt keine Schonung! 6 Alt und jung, Mädchen, Kinder und Frauen sollt ihr erschlagen und umbringen. Doch von denen, die das T auf der Stirn haben, dürft ihr keinen anrühren.*

⁹³ *Der eine sagt: Ich gehöre dem Herrn. / Ein anderer benennt sich mit dem Name Jakobs. Einer schreibt auf seine Hand: Für den Herrn. / Ein anderer wird ehrenvoll mit dem Namen Israel benannt.*

⁹⁴ *In Zukunft soll mir niemand mehr solche Schwierigkeiten bereiten. Denn ich trage die Zeichen Jesu an meinem Leib.*

⁹⁵ Vgl. Urban KÜSTERS: Auf den fleischernen Tafeln des Herzens. Körpersignatur und Schrift in der Visionsliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts. In: Klaus RIDDER und Otto LANGER (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Berlin: Weidler 2002. S.251-276, hier S.252.

Neben dieser Funktion der Zeichen Gottes als Schutz- bzw. Besitzkennzeichnung (vgl. Ex 12,21-24⁹⁶) oder Stigmata, erinnert die Herzeinschreibung an den neuen Bund Gottes mit den Menschen in Jer 31,33-34⁹⁷. Ebenso werden die Gerechten beim Jüngsten Gericht mit einem Zeichen auf der Stirn gekennzeichnet (vgl. Offb 7,3-4⁹⁸).

Der Vorgang

Das Geschehen der Herzeinschreibung startet mit einem Impetus von Gott, der ein *unmeziges fúres in sin sel gesendet, daz sin herz in götlicher minne gar inbrúnstig machete* (S.15,27-28). Daraufhin gerät Seuse in eine Art ekstatisch-introvertierten Zustand (*er sin bevand in ime* (S.15,29)) – Bettina SPOERRI bezeichnet diesen als eine „meditative Verfassung, in der er mit Gott spricht“⁹⁹ –, der die göttliche Minne derart heftig in ihm aufflammen lässt, dass er sich von Gott ein ewiges Minnezeichen als Urkunde seiner Beziehung zu Gott wünscht. In dieser Forderung klingt der Fleischwerdungsgedanke aus Joh 1,14 an, da in diesem Moment die Verkörperlichung der Beziehung zwischen Seuse und Gott im Mittelpunkt steht. Inbrúnstig packt Seuse einen Griffel, hält ihn an seine nackte Brust und bittet Gott um Beistand bei seinem Vorhaben, nämlich der *begirde, wan du múst hút in den grund mins herzen gesmelzet werden* (S.16,7-8). Er setzt an und sticht professionell zu:

Und vie an und stach dar mit dem grifel in daz flaisch ob dem herzen die richti, und stach also hin und her und uf und ab, unz er den namen IHS eben uf sin herz gezeichnet. Von de scharpfen stichen viel das blút vast uss dem fleische und ran úber den lip abe in den búsen. Daz waz im als minneklich an ze sehent von der fúringen minne, daz er den smerzen nit vil ahtete. (S.16,9-14)

⁹⁶ ²¹ *Da rief Mose alle Ältesten Israels zusammen und sagte zu ihnen: Holt Schafe oder Ziegen für eure Sippenverbände herbei, und schlachtet das Paschalamme! ²²Dann nehmt einen Ysopzweig, taucht ihn in die Schüssel mit Blut, und streicht etwas von dem Blut in der Schüssel auf den Türsturz und auf die beiden Türpfosten! Bis zum Morgen darf niemand von euch das Haus verlassen. ²³Der Herr geht umher, um die Ägypter mit Unheil zu schlagen. Wenn er das Blut am Türsturz und an den beiden Türpfosten sieht, wird er an der Tür vorübergehen und dem Vernichter nicht erlauben, in eure Häuser einzudringen und euch zu schlagen. ²⁴Haltet euch an diese Anordnung! Sie gelte dir und deinen Nachkommen als feste Regel.*

⁹⁷ ³³ *Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. ³⁴Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen – Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr.*

⁹⁸ ³ *Fügt dem Land, dem Meer und den Bäumen keinen Schaden zu, bis wir den Knechten unseres Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben. ⁴Und ich erfuhr die Zahl derer, die mit dem Siegel gekennzeichnet waren. Es waren hundertvierundvierzigtausend aus allen Stämmen der Söhne Israels, die das Siegel trugen.*

⁹⁹ Bettina SPOERRI: Schrift des Herzens. Zum vierten Kapitel der >Vita< Heinrich Seuses. In: Claudia BRINKER-VON DER HEYDE und Niklaus LARGIER (Hg.): Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. FS für Alois Maria HAAS zum 65. Geburtstag. Bern, Berlin u.a.: Lang 1999. S.299-315, hier S.299.

In gewisser Weise kann man Seuse nun als den ersten Tätowierten der abendländischen Geschichte bezeichnen¹⁰⁰, der sich seine Verletzungen selber zufügt und keinerlei Schmerz dabei zu empfinden scheint. Die Hitze der Minne lässt ihn nicht leiden, sondern treibt ihn mit innerer Kraft an. Die Forderung nach einem Minnezeichen taucht in der Bibel schon in Hld 8,6¹⁰¹ auf (diese Stelle dient schon bei der ewigen Weisheit oftmals als Bezug), nämlich als ein Siegel am Herzen. Während die Vorstellung eines Siegels noch harmlos erscheint, sehnt sich Seuse nach Stichen, die bis an den Grund seines Herzens reichen, sodass er gänzlich von Gott erfüllt ist. Der Fremdkörper des Griffels dringt in seine Brust ein und soll dabei helfen, den göttlichen Spiritus in sich aufzunehmen. Obwohl Seuse um die Unmöglichkeit seiner Wunscherfüllung weiß, weil er in seiner irdischen Hülle verhaftet ist, begibt er sich mit der blutigen Wunde in die Kapelle unter das Kruzifix und betet zu Gott, dass sich dieser bis an den Grund hineindrücken soll, damit er nie mehr von diesem getrennt ist: *Herr, ich enkan noch enmag dich nit fúrbaz in mich gedruken; owe herr, ich bite dich, daz du es volbringest und daz du dich nu fúrbaz in den grund mins herzen drukest und dinen heiligen namen in mich also zeichnest, daz du uss minem herzen niemer me gescheidest* (S.16,18-22). Die ‚Mitarbeit‘ Gottes ist vonnöten, da Seuses Kraft alleine nicht ausreicht und diese Verbindung zwischen ihnen auf Gegenseitigkeit beruhen soll. Um bis an den Grund des Herzens zu gelangen bedarf es einer transzendenten Kraft, die den irdischen Körper bis in sein Innerstes durchdringen kann.¹⁰² Das Gebet vergeht ohne Reaktion von Seiten Gottes, Seuse verbleibt *minnewunt* (S.16,22) und mit der Zeit verheilt die Wunde auf seiner Brust. Die Narbe wird nun zu einer privaten Berührungs- und Schaureliquie, die Trost ausübt und seinen Glauben stärkt: *Er trúg den namen also uf sinem herzen unz an sinen tod, und als dik sich daz herze bewegte, als dik wart der nam bewegt* (S.16,26-28).

Analog zu den weltlichen Minnezeichen, die äußerlich auf der Kleidung getragen oder gar in das eigene Herz geschrieben werden¹⁰³, befindet sich das von Seuse direkt an seinem Körper – seine Liebesbeziehung zu Gott ist also nicht oberflächlich, sondern in Herz und Blut eingemeißelt und transzendiert diese Verbindung sogar.¹⁰⁴ Diese Transzendenz erfolgt durch eine Aktion Gottes: eines Tages als Seuse mit dem Kopf auf dem Altväterbuch im Stuhl sitzt, versetzt er diesen in einen tranceähnlichen Zustand, *[i]n dem entsank er im selb* (S.17,3). Infolgedessen erscheint auf seinem Herzen, also direkt über bzw. aus der IHS-Narbe, ein leuchtendes goldenes Kreuz mit Edelsteinen. Seuse möchte diesen Glanz der Lichterscheinung nicht in die Außenwelt dringen lassen und hält schützend eine Kappe

¹⁰⁰ Vgl. KELLER 2006 (s.Anm.63) S.225.

¹⁰¹ *Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, / wie ein Siegel an deinen Arm!*

¹⁰² Vgl. SPOERRI 1999 (s.Anm.99) S.305.

¹⁰³ Urban KÜSTERS: Der lebendige Buchstabe. Christliche Traditionen der Körperschrift im Mittelalter. In: Horst WENZEL, Wilfried SEIPEL und Gotthart WUNBERG (Hg.): Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche. Wien: Kunsthistorisches Museum 2001. S.107-118, hier S.114.

¹⁰⁴ Vgl. SPOERRI 1999 (s.Anm.99) S.306.

darüber, aber *[d]o brunnen die usdringent glenz als wúnneklich, wie vast er sú barg, daz es nit half von ire krefftigen schonheit* (S.17,9-11). Die Lichtstrahlen scheinen sich gegen das Verstecktworden zu wehren, sie wollen direkt gesehen werden. Dass das Kreuz als ein Zeichen der Gottesliebe dient, ist ausreichend bekannt (vgl. Röm 5,8¹⁰⁵, Joh 3,16¹⁰⁶). Außerdem impliziert es die Dimension des Leidens für Gott im Sinne der *imitatio* bzw. ein Hineinnehmen in die Heilsdimension der Erlösung. Die Lichterscheinung unterstreicht diese Bedeutung weiter. Das Kreuz ist somit das zentrale Bekenntnis- und Erkenntniszeichen des Glaubens, das sowohl für das historische Leben Jesu als auch für die darauf basierende christliche Theologie steht.¹⁰⁷ Über Seuses Herz kreuzen sich anabatische und katabatische Ebene und eröffnen den Spielraum der Performanz.

Performative Einschreibung und Kommunikation Gottes

In der Herz-Episode geht dem göttlichen Eingreifen das menschliche Handeln samt einer Bitte um Beistand voraus; beide geschehen aber nicht in zeitlicher Nachfolge, sondern sind durch einen anscheinend längeren Zeitraum voneinander getrennt, da Seuse als Zeitangabe *[e]ins malen na meti* (S.17,1) nennt. Bettina SPOERRI betrachtet die Licht-Begegnung als eine *unio*-Erfahrung - obgleich diese als eine solche nach dem Seuse'schen Dreiweg in der Phase des anfangenden Menschen eigentlich noch nicht möglich ist - und argumentiert die Wundheilung als eine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch: „Während das Leid noch dem Materiellen verhaftet war, ist nun der Heilung der Körper-Wunde diejenige des Herzens in Form einer *unio mystica*, einer durch wechselseitige Liebe bewirkten Verschmelzung der Seele des Gläubigen mit Gott gefolgt.“¹⁰⁸ Ich möchte hierbei jedoch entgegen, dass laut Seuse der Zustand der Gelassenheit einer *unio mystica* vorausgeht bzw. gar als eine Bedingung für diese angesehen werden kann. Eben den Zustand einer Einung zu erreichen ist erst in der Phase des vollkommenen Menschen am Ende des mystischen Weges möglich. Natürlich erweist sich diese Lichterscheinung als ein göttliches Gnadengeschehen, aber von einer „Verschmelzung“ der Seele mit Gott kann meines Erachtens hier nicht die Rede sein. Einerseits wirkt die Beschreibung dieser Lichterscheinung beinahe zu banal, um eine derart entrückende Erfahrung wie eine *unio* zu erzählen. Besonders in Anbetracht dessen, dass Michael FIGURA die *unio* als „bewußtes Innewerden (Einwohnung) Gottes, daß er [der bzw. die erfahrende Mystiker/in – Anm. d. Verf.] es mit Worten nicht mehr adäquat mitteilen

¹⁰⁵ *Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.*

¹⁰⁶ *Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.*

¹⁰⁷ Vgl. Gisbert GRESHAKE: Kreuz. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 6: Kirchengeschichte-Maximilianus. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.441.

¹⁰⁸ Vgl. SPOERRI 1999 (s.Anm.99) S.307.

kann¹⁰⁹ beschreibt. Andererseits erwähnt Seuse an dieser Stelle nichts von seiner Seele bzw. einer Begegnung mit Gott. Er versinkt zwar in sich selbst, aber dieser Zustand scheint eine Bedingung für die Kommunikation mit der göttlichen Sphäre – wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit noch herausstellen wird – zu sein. Natürlich kann ich zustimmen, dass diese Begegnung im Herzen geschieht, sich also in einem geistig-seelischen Bereich vollzieht und nicht im materiellen,¹¹⁰ dies allein bedingt aber keine *unio*! Vielmehr repräsentiert das Licht für mich die Doxa, also Macht und Heiligkeit, Gottes, die sich oftmals in Lichterscheinungen manifestiert. Letztendlich ist eine Festlegung jedoch unbestimmbar, da dazu nur der oder die das Geschehen Erlebende eine – vielleicht sogar gar nicht definitive – Bestimmung geben könnte. Betonen möchte ich aber, dass sich in dieser Einschreibung ein performativer Vorgang vollzieht. Dabei beziehe ich mich auf Cornelia HERBERICHS und Christian KIENING, die als performativ die „Wiederholbarkeit eines Aktes, der auf paradoxe Weise den Eindruck von Einmaligkeit erzeugen und zugleich mit Dauer versehen kann“¹¹¹ bezeichnen sowie die Begriffsabsteckung von Ingrid KASTEN, die Performativität „nicht als einmalige[n] und absichtsvolle[n] Akt [versteht], sondern eine sich ständig wiederholende Praxis, durch die Normen etabliert und stabilisiert werden, wobei der Akt der Wiederholung auch die Möglichkeit der Veränderung miteinschließt.“¹¹² Ausgehend von diesen beiden Definitionen möchte ich zeigen, dass sich gerade in der Eigenschaft der Narbe, eine Reliquie zu sein, ihre performative Qualität offenbart. Die Einmaligkeit der Herzeinschreibung liegt im Vorgang des Schreibens, der durch die Haut als Beschreibungsmedium und einer fix ausgewählten Stelle nur einmal vollzogen werden kann. Gleichzeitig erfolgt im Gedenken, Betrachten oder Berühren der Einschreibung eine Wiederholung des Aktes und wird durch die Verbreitung auf Stofftüchern durch Elsbet Stigel oder gar durch die Darstellung Seuses auf Bildern transportiert und weitergetragen. Die performative Qualität zeigt sich in der Einmaligkeit, die zugleich eine Vielheit in sich birgt. Diesen Gedanken der Vielheit der Einheit zeigt sich auch in der Inschrift selbst. Deren Buchstaben stehen für Jesus, sie agieren als Zeichen; sie verweisen in der menschlichen Sprache auf das Göttliche, referenzieren aber gleichzeitig auf etwas Abwesendes bzw. Transzendentes.¹¹³ Sie schaffen durch das Schriftsystem eine Präsenz von etwas, das sich der Erfassbarkeit durch ein solches eigentlich entzieht. Am Körper aber kann eine Art ‚Spielfeld‘ geschaffen werden, um das Aufeinandertreffen von Irdischem und Göttlichem zu ermöglichen.

¹⁰⁹ FIGURA 1989 (s.Anm.30) S.503.

¹¹⁰ Vgl. SPOERRI 1999 (s.Anm.99). S.308.

¹¹¹ Cornelia HERBERICHS und Christian KIENING: Einleitung. In: DIESS. (Hg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich: Chronos 2008. S.9-22, hier S.10.

¹¹² KASTEN (s.Anm.21) S. S.XIX.

¹¹³ Vgl. SPOERRI 1999 (s.Anm.99) S.308.

Der Körper als zu beschreibendes Medium

Die Inschrift selbst und der Körper deuten durch ihre Verschmelzung miteinander nunmehr über sich selbst hinaus und sind nicht mehr in der bloßen Zeitstruktur der Gegenwart verhaftet, weil sie in die zukünftige Erlösung verweisen bzw. sich mit einem deutlichen Zeugnis in die kollektive Heilsgeschichte einschreiben. Dem Körper ist nun eine transzendente Eigenschaft inne. Alois HAAS verwendet bezüglich der Körperinschriften bzw. Tätowierungen den bezeichnenden Begriff der „Autokalligraphie“¹¹⁴. Allein vom physischen Vorgang her kann man die Verletzung der Haut als eine Grenzüberschreitung sehen, durch welche das Körperinnere mit der Außenwelt in Verbindung gebracht wird.¹¹⁵ Dem Selbst wird etwas eingeschrieben, das einen gewissen Fremdkörper darstellt: „Körperinschriften andererseits können als Aufhebung des bloß Körperlichen angesehen werden, insofern sich mit der Schrift etwas Unkörperliches im Körper verkörpert.“¹¹⁶ Das bei Seuse eingravierte Christus-Monogramm verweist durch sich selbst auf Gott, indem dieser aber die göttliche Lichterscheinung initiiert, erfolgt eine Art ‚Rückleitung‘ an den irdischen Körper. IHS dient als Kürzel für einen Kommunikationsvorgang, der das verstärkte Bewusstsein einer göttlichen Dauerpräsenz schafft. Als „rechtserhebliches Gedächtnis-, Kult- und Besitzzeichen“¹¹⁷ stellt es Heinrich Seuse in die biblische Tradition der von Gott Versiegelten und birgt das Versprechen der Erlösung in sich, in dem sicherlich auch die traditionelle Vorstellung mitschwingt, dass man mit jemandes Namen Macht über eben diese Person erlangt. Ebenso dient der Körper hier in Anklang an Dtn 6,6¹¹⁸ als ein Medium der Erinnerung und des Gedächtnisses,¹¹⁹ da durch das IHS-Zeichen der Glaube an Gott in jenes Medium eingeschrieben wird, das selbst durch den Tod nicht vernichtet werden kann. Dann ist nur die irdische Hülle vergangen, während der himmlische Körper am Jüngsten Tag wiederauferstehen wird.

Wunden und Narben können als eine Art ‚Beweismittel‘ für die Heiligkeit einer Person dienen. Sie liefern eine Demonstration der Auserwählung vor Gott und sind vor einer schriftlichen Aufzeichnung präsent. Gleichzeitig sind sie ein wichtiger Bestandteil für die Verständlichkeit, da sie sowohl als Zeichen für Illiteraten sowie als Körperschrift lesbar sind. In Bezug auf Seuse kommt dem IHS-Monogramm eine besondere Bedeutung zu, da es auf bildlichen Darstellungen oftmals als Erkennungszeichen für ihn gilt.¹²⁰ In bzw. auf Seuse

¹¹⁴ Alois Maria HAAS: Handschrift und Tätowierung. In: Hans Ulrich GUMBRECHT und K. Ludwig PFEIFFER (Hg.): Schrift. München: Fink 1993. S.201-217, hier S.205.

¹¹⁵ Vgl. GSELL 2000 (s.Anm.11) S.471.

¹¹⁶ HAAS 1993 (s.Anm.114) S.208.

¹¹⁷ Vgl. Urban KÜSTERS: Narbenschriften. Zur religiösen Literatur des Spätmittelalters. In: Jan-Dirk MÜLLER und Horst WENZEL (Hg.): Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Stuttgart, Leipzig: Hirzel 1999. S.81-109, hier S.106.

¹¹⁸ *Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.*

¹¹⁹ Vgl. Silvia SCHROER und Thomas STAUBLI: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt: Primus Verlag 1998. S.49.

¹²⁰ Vgl. KÜSTERS 1999 (s.Anm.117) S.99, 102, 105, 107.

treffen nun Gottessohnschaft und Liebesbeziehung aufeinander¹²¹ und kulminieren im leidenden Minnespiel.

Weitere *minne*-Episoden mit dem Herzen

Einmal, als es Seuse besonders reut, erfährt er eine weitere Gottesbegegnung, die sein Herz berührt: *do hort er neiswaz in siner innewendekheit als herzklich erklingen, daz alles sin herz bewegt wart.* (S.17,25-27) Ein himmlischer Gesang nimmt seine Traurigkeit von ihm und offenbart ihm die Botschaft der reziproken Liebe: *[S]o du mich ie minneklicher umbvahest und ie unmaterilicher kússest, so du in miner ewigen klarheit ie minneklicher und ie lieplicher wirst umbvangen* (S.18,5-7). Diese Beziehung unter dem Motto ‚Liebe produziert Liebe‘ wird in seinen weiteren asketischen Übungen und Disziplinen auf die Spitze getrieben. Je mehr Seuse Gott bzw. die ewige Weisheit liebt, desto mehr wird auch er geliebt werden.

Ein anderes Mal nach dem Leiden wacht Seuse in der Früh auf und ist in einer Vision von himmlischer Gesellschaft umgeben, von der er zu wissen verlangt, auf welche Weise Gott die Wohnung in seinem Herzen bezogen hat. Der Engel antwortet folgendes:

Do sprach der engel zû im also: „nu tu einen frôlichen inblik in dich und lûg, wie der minneklich got mit diner minnenden sele tribet sin minnespil.“ Geswind sah er dar und sah, daz der lip ob sinem herzen ward als luter als ein kristalle, und sah enmiten in dem herzen ruweklich sizen die ewigen wisheit in minneklicher gestalt, und bi dem sass des dieners sele in himelscher senung; dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin götlich herze gedruket, und lag also verzogen und versofet von minnen under dez geminten gotes armen. (S.20,14-23)

Die Vorstellung des Herzens als wohnlicher Innenraum wird an dieser Stelle wörtlich genommen. Ebenso wie jene in Jer 4,19¹²², die anhand des Propheten Jeremia und dessen Herzanfall in Anbetracht des nahenden Kriegslärms das Herz als Zentrum der Person bzw. das Innere des Menschen präsentiert.¹²³ Das Klarwerden des Leibes kann man mit der Verklärung Jesu (vgl. Mt 17,2¹²⁴) sowie der Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tag assoziieren.¹²⁵ Seuse erfährt durch Gott einen Blick in sein Inneres, das in dem Bereich über seinem Herzen so durchsichtig wie Kristall ist. Darin sitzt nun die ewige Weisheit mit Seuse auf dem Schoß und hält seine Seele mit den Armen umfangen wie das Jesuskind in vielen bildlichen Darstellungen. Er ist in die Betrachtung der ewigen Weisheit entrückt und trunken von der Minne Gottes – ein Zustand nahe der *unio*.

¹²¹ Vgl. KELLER 2006 (s.Anm.63) S.227.

¹²² *O mein Leib, mein Leib! / Ich winde mich vor Schmerz. O meines Herzens Wände! / Mein Herz tobt in mir; ich kann nicht schweigen. / Denn ich höre Trompetenschall und Kriegslärm[.]*

¹²³ Vgl. SCHROER/STAUBLI 1998 (s.Anm.119) S.46.

¹²⁴ *Und er wurde vor ihren Augen verwandelt; sein Gesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht.*

¹²⁵ Vgl. Arnold ANGENENDT: „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“. In: Klaus SCHREINER in Zusammenarbeit mit Marc MÜNTZ (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München: Fink 2002. S.387-398, hier S.387-388.

Besondere Hinwendung übt Seuse zur Gottesmutter Maria. In seiner Heimat Schwaben gibt es zur Neujahrsnacht den Brauch, dass die jungen Männer um eine Art Liebesgabe ihrer Verehrten bitten und dabei Lieder sowie Gedichte vortragen: *daz ist, sú singend lieder und sprechent schönú gediht und bringent es zú, wie sú múgent mit hoflicher wise, daz in ihre liep schapel geben* (S.26,5-7). Im Andenken an diesen Brauch kniet Seuse im Morgengrauen vor dem Bild der Gottesmutter nieder - interessant an dieser Stelle, dass die Beschreibung Marias mit Kind einen starken Anklang an die Positionierung Seuses in der Herzkristall-Vision in sich birgt¹²⁶ - und singt in seinem Inneren ein Lied zu ihren Ehren. Darin bittet er sie, ihm zu erlauben, einen Kranz von ihrem Kind zu erhalten, fleht aber gleichzeitig um ihre Hilfe, da er die Bitte selbst nicht so gut darbringen könne. Daraufhin wendet er sich auch an die ewige Weisheit, rühmt sie auf vielfache Weise und möchte ein Pionier für alle geistlichen Liebenden sein:

[...] so kert er sich denn gen der herzlieben wisheit und neig ir nider uf die fússe, und grúzte sie von dem tiefen abgrúnde sines herzen und rúmde si mit lobe an schöní, an adel, an tugenden, an zartheit, an friheit mit iemer werender wirdekeit úber alle schön jungfrowen dieser welt, und tet daz mit singene, mit sagene, mit gedenken und mit begirden, so er iemer best konde, und wunschte denn, daz er in geischlicher wise aller minner und minneklicher herzen ein vorlofer weri, und aller lieplicher gedenken, worten und sinnen ein orthaber weri, dar umbe daz er die wirdigen gnu minneklich von ire unwirdigen diener kônd geloben (S.26,17-26).

Als erstes fällt auf, dass sich Seuse auf seine Knie begibt und somit eine Geste der Demut ausübt, die das Buß- und Bittgebet kennzeichnet.¹²⁷ Andererseits ist dies auch eine gängige Geste im Fraendienst, man denke nur an den Kniefall des Ritters vor seiner Dame oder das Niederknien bei einem Heiratsantrag in der modernen Zeit. Den Frauen wird dadurch eine höher gestellte Position zugestanden, ähnlich wie es Seuse hier mit der ewigen Weisheit tut. Sein Rühmen gleicht dem eines Dichters gegenüber seiner Minnedame, er preist die Eigenschaften der ewigen Weisheit (Schönheit, Herkunft, Tugendhaftigkeit, Zartheit, Freiheit) und hebt sie von allen anderen hübschen Frauen der (irdischen) Welt ab, indem er ihr den höchsten Stellenwert zusichert. Seuse möchte sich zum Vorbild der anderen Minnenden erheben, denn er legt seine ganze Kraft in seinen Vortrag - er singt und trägt mit allen seinen Gedanken und Begierden vor, so wie er es am besten kann -, damit die Würdige noch besser durch ihren unwürdigen Diener gelobt werden kann. Zusätzlich erhebt er die ewige Weisheit zu seiner einzigen Geliebten und fordert eine Minnegabe von ihr: *du bist daz lieb, daz min jungez herze allein minnet und meinert, und alles zitlich lieb durch dich hat verschmahet. Dez lass, herzenstrut, mich geniessen, und lass mich hût ein schapel von dir*

¹²⁶ [...] *daz bilde, da du rein múter ir zartes kind, die schönen ewigen wisheit uf ire schoss an ire herz hat gedruket* (S.26,10-11). Natürlich ist dies jedoch auch eine gängige Version der bildlichen bzw. skulpturalen Darstellungen der Gottesmutter mit dem Jesuskind. Vgl. dazu Jutta SEIBERT: Lexikon christlicher Kunst. Themen, Gestaltung, Symbole. Freiburg, Basel u.a.: Herder 2002. S.215.

¹²⁷ Vgl. BERGER 1994 (s.Anm.18) Sp.1002.

erwerben! (S.27,2-5) An dieser Stelle wird anhand des Vokabulars deutlich, wie eng Seuses Liebesrühmen mit dem höfischen Diskurs verbunden ist. Die Bezeichnung *herzenstrut* (Herzensgeliebte) kommt auch oft in mittelhochdeutschen Romanen vor, z.B. im *Engelhard*¹²⁸, in *Partonopier und Meliur*¹²⁹ und im *Trojanischen Krieg*¹³⁰ des Konrad von Würzburg.¹³¹

Seuses Hochachtung gegenüber der Gottesmutter führt aber auch zu einem respektvollen Verhalten gegenüber den irdischen Damen, ganz wie es dem ritterlichen Verhaltenskodex entspricht. So weicht er einmal auf seinem Weg einer armen Frau aus, indem er sich selbst auf die nasse Seite begibt und die Frau auf der trockenen Stelle vorbeilässt. Sein Verhalten argumentiert er mit der Ehrung der Gottesmutter stellvertretend für alle Frauen: *ey, liebú frowe, min gewonheit ist, daz ich allen frowen gern zuht und ere bút dur der zarten gotes mûter willen von himelrich* (S.49,17-19). Besonderes Gewicht erhält diese Episode dadurch, dass Seuse als Mönch einer Frau, die, zusätzlich durch ihre Armut, einer weiter unten angesiedelten Gesellschaftsschicht angehört, ausweicht und ihr zuliebe sein Gewand beschmutzt.

Ein anderes Mal, als Seuse starken Durst leidet, erscheint ihm die Gottesmutter in einer nächtlichen Vision und möchte ihn mit einem besonderen Trank tränken: *ich will dich trenken mit dem heilsamen tranke, daz von minem herzen flússet* (S.50,2-3). Der Trank vom Herzen kann Blut oder Milch sein, es erfolgt keine nähere Bestimmung. Als Seuse sofort erschrickt, da er sich dieser Gabe als unwürdig erachtet, beruhigt sie ihn mit Verweis auf den Platz Jesu in seinem Herzen: *wan sich der himelscher hort Jesus als lieplich in din herz hat gesenket, und daz selb din túrrer mund als sur hat erarnet, so sol es dir ze sunderm trost von mir werden* (S.50,5-8). Hier dient das Herz einerseits als Ort des himmlischen Trankes, aber auch als Ort der Vereinigung Seuses mit Jesus. In ihm offenbart sich jenes Verlangen, das Seuse durch seine IHS-Einschreibung sehnlichst anstrebte. Durch diese hat er sich des Maria'schen Trankes als würdig erwiesen, da sich Jesus bzw. Gott schon in seinem Herzen befindet. Zugleich bestätigt Maria den Vorgang der Herzeinschreibung und versichert Seuse so, dass Gott in seinem Herzensgrund verankert ist. Auf das Erscheinen Marias in seinen Visionen bzw. der nährenden Aspekte Gottes möchte ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen, aber auf das Werk von Caroline Walker BYNUM¹³² verweisen, die eben diese Gesichtspunkte ausführlich erörtert.

¹²⁸ V.3388-91: *herzetrût geselle, / ich wirde lieber schamerôt / dan ich dich vor mir sehe tôt / oder anders eine swaere tragen.*

V.3618-19: *ach herzetrût geselle mîn, / wie sol ez umbe dich gevarn?*

¹²⁹ V.20814-15: *diu frouwe sprach „daz sî getan, / vil herzetrût geselle mîn.“*

¹³⁰ V.29280-81: *„ich hete ouch eteswenne / verborgenliche ein herzetrût.“*

¹³¹ Zu dieser Recherche vgl.

<http://www.mhdbdb.sbg.ac.at:8000/mhdbdb/App?action=ShowQuotation&c=I+12224> (20.11.2009)

¹³² Caroline Walker BYNUM: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

Ein weiteres Mal ist Seuse durch seine Übungen so krank geworden, dass göttliche Heilung vonnöten ist. So sendet Gott einer Gottesfreundin eine Vision, in welcher er ihr mit einer Büchse in der Hand erscheint und Seuse mit deren Inhalt bestreicht: *Also gie unser herre zú dem diener mit der búchsen und det die uf, do was in der búchsen frisches blút. Des blútes nam er her us und streich es an des dieners herz, daz es zemaal blútig wart, und streich im do an sin hend und fússe und an sinú gelider ellú sament.* (S.51,22-26) Das Blut dient an dieser Stelle als ein Mittel der Heilung oder auch Reinigung. Auffällig ist hier, dass es am Herzen aufgetragen wird, was aber nicht weiter verwundert, wenn man das Herz als Stellvertreter für die ganze Person oder als Zentrum des Menschen betrachtet. Als die Gottesfreundin dann zu Gott meint, dass es so aussähe, als ob er Seuse die fünf *zeichen in truken* (S.52,2) wollte, antwortet dieser bestätigend: *ja, ich will sin herz und alle sin nature mit lidenne minneklichen zeichen, und will in denne arznen und gesunt gemachen, ich will einen menschen us im machen nah allem minem herzen.* (S.52,2-5) Interessant erscheint mir hier das Eindrücken der Stigmata, welches ja eine viel tiefere Wirkmacht inne hat als das bloße Aufmalen der Zeichen. Die Nachahmung Christi wird mit diesem Vorgang von Gott selbst vollzogen, der eine *mimesis* durch die leidenden Minnezeichen produziert. Zugleich zeigt sich an dieser Stelle aber auch der Leidensweg Seuses, den Gott für ihn vorgesehen hat: zuerst muss er leiden, um danach verarztet und geheilt zu werden. Zusätzlich wird Seuse durch die Rede Gottes wiederum als ein von diesem Auserwählter dargestellt, der zu einem Menschen nach dem Willen Gottes werden soll. Diese Aussage rechtfertigt all jene Handlungen, die ich nun in weiterer Folge beschreiben möchte.

4.3 Leiden und Züchtigung

Die Herz-Einschreibung war erst der Anfang der körperlichen Leiden, die sich Seuse im Namen Jesu auferlegt und eine Angleichung mit diesem erstrebt. Da die äußeren Bußübungen stark mit den unterschiedlichen asketischen Formen verbunden sind, habe ich dieses Kapitel in drei Abschnitte gemäß der in der *Vita* geschilderten Entwicklung gegliedert: Beginn – Radikalisierung – Umkehr. Ein Exkurs über den Gedanken der Blutsühne und die besondere Bedeutung des Lebensaftes soll die körperlichen Versehrungen in einen ernsteren Kontext als den der bloßen Selbstverstümmelung stellen. Denn schon in der Bibel steht in Lk 18,10-14¹³³ anhand des Beispiels vom Pharisäer und Zöllner, dass Gott diejenigen, die sich ihrer

¹³³ ¹⁰Zwei Männer gingen zum Tempel hinauf, um zu beten; der eine war ein Pharisäer, der andere ein Zöllner. ¹¹Der Pharisäer stellte sich hin und sprach leise dieses Gebet: Gott, ich danke dir, daß ich nicht wie die anderen Menschen bin, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher und auch wie dieser Zöllner dort. ¹²Ich faste zweimal in der Woche und gebe dem Tempel den zehnten Teil meines ganzen Einkommens. ¹³Der Zöllner aber blieb ganz hinten stehen und wagte nicht einmal, seine Augen zum Himmel zu erheben, sondern schlug sich an die Brust und betete: Gott, sei mir Sünder gnädig! ¹⁴Ich

eigenen Sünden leidend bewusst werden und sich erniedrigen, lieber hat, als die Aufrechten, die sich selbst erhöhen und sich ihrer eigenen Niedrigkeit nicht bewusst sind.

4.3.1 Der Beginn

Exkurs: Askese

Der Begriff Askese geht auf das griechische Substantiv *askesis* zurück, das ‚Übung‘ heißt. Aus einer anthropozentrisch-ethischen Perspektive heraus soll die Askese zu einem erhöhten Ethos führen und den Menschen in seinem Sein steigern.¹³⁴ Sie wurde in der gesamten antiken Welt praktiziert, da sie nach der Meinung vieler Philosophen jene Leidenschaften reduziert, welche die Ursache für Leid, Ausschweifung und Unbewusstheit bilden. Das christliche asketische Ideal der Spätantike umfasste den Verzicht auf Ehe und Welt, die freie Entscheidung für die Nachfolge Christi und die Versenkung ins Gebet zwecks Vereinigung mit Gott und Erlangung spirituellen Friedens.¹³⁵ So kann man Askese aber auch allgemein als alles das betrachten, „das den Menschen zu einem vorgegeben Ideal hinführen will: Verzichtleistungen und besondere körperliche und geistige Übungen.“¹³⁶

Die Devotionen und asketischen Übungen gehen auf die monastischen Praxen der Bettelorden zurück; das Fasten war eine der üblichsten Praktiken. Erst ab dem Hochmittelalter mit der aufbrechenden Laienfrömmigkeit erscheint die Askese als alltägliches Ideal für jeden Christen. Es gibt verschiedene Begründungen der körperlichen Askese: 1) die *imitatio Christi* nach dem *Logion* Jesu in Mt 10,38-39¹³⁷, 2) die *imitatio Sanctorum* nach dem Vorbild der Wüstenväter, 3) das monastische Ideal des *angelikos bios* (also des engelsgleichen Lebens), 4) die Angst vor dem rächenden Gott, da das *do, ut des*-Prinzip zur Annahme verleitet, dass das Verzeihen Gottes nur mittels Selbstschädigung erreicht werden kann, 5) die Vorstellung, dass ein schwacher Körper weniger anfällig für sündhaftes Verhalten ist oder 6) der Gedanke der stellvertretenden Buße eines Einzelnen für die Anderen.¹³⁸ Hinzu kommt noch der Aspekt des *martyr vivus*, wozu auch die Asketen zählten, da sie sich wie die Märtyrer bemühten, ihren Körper mittels der asketischen Entsagung

sage euch: Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden.

¹³⁴ Vgl. Arnold ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft² 2000, S.560-561.

¹³⁵ Vgl. Arnold ANGENENDT: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: Beck 1994, S.57-58.

¹³⁶ Karl Frank SUSO: Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt: Primus⁵1996. S.3.

¹³⁷ ³⁸ *Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig.* ³⁹ *Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.*

¹³⁸ Vgl. Peter DINZELBACHER: Über die Körperlichkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: DERS.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn, München u.a.: Schöningh 2007. S.11-49, hier S.24-26.

abzutöten. Diese Askese entspricht allerdings nicht der vollen Form des Martyriums, sondern einer geminderten, weil die Betroffenen im Gegensatz zu den Märtyrern am Leben bleiben und sich selbst nicht bis zum Tod opfern.¹³⁹

Kulinarische *imitatio* als beginnender Kontakt zu Gott

Erste Anklänge an die Askese erfolgen im siebten Kapitel, das von Seuses Mahlzeiten handelt. Diese hält er in stetem Gedenken an die Leiden Jesu. Vor dem Essen kniet er nieder und bittet die ewige Weisheit mit ihm gemeinsam zu speisen. Er erhebt die Schüssel jedes einzelnen Gerichts erst zu Gott bevor er davon isst, damit dieser ihm seinen himmlischen Segen zuspricht. Wenn er trinkt, dann geschieht dies in Erinnerung an die Wunden Christi:

Er trank do ob tische gewonlich fünf trünke und tet die uss den fünf wunden sines geminntten herren; wan aber wasser und blüt uss der götlichen siten ran, hier umbetet er disen trunk zwivalt: den ersten muntvol und den jungsten noss er in der minne dez minnerichsten herzen, so dis ertrich geleisten mag, und in der inhizigosten minne dez hōhsten geistes von Seraphin, daz die mit sinem herzen wurdin vōllecllich geteilet. Die spise, dú im nit linpfig war, bot er ze tunken gen dem minnewunden herzen mit gūtem globen, daz si im denne nit mōhti geschaden (S.24,26-25,2).

Die fünf Wunden, die Stigmata, entsprechen fünf Schlucken. Der Lanzenstich, aus dem Blut und Wasser rinnen, entspricht zwei Tränken: der erste und der letzte vollziehen sich in liebendem Gedenken an das liebeichste Herz des Erdreichs sowie im Andenken an die feurige Liebe des Seraphim, damit diese ihm in seinem Herzen zuteil werden soll. War Seuse eine Speise nicht bekömmlich, bittet er Jesus, diese in sein Blut – genauer gesagt in sein von Liebe verwundetes Herz – zu tauchen, damit sie ihm dann nicht mehr zum Schaden gereichen kann. Die blutige Speise erscheint somit von aller irdischen Kontamination gereinigt. Seuses gesamter Tagesablauf scheint hier einem steten Gedenken an die Passion Christi zu entsprechen, die alltäglichen Tätigkeiten werden mit Passionsmeditationen durchformt.¹⁴⁰

Nun erfährt er zum ersten Mal in der *Vita* eine von Gott auferlegte Askese, die den übermäßigen Verzehr von Obst betrifft. In einer Vision erscheint Seuse eine Gestalt, die ihm einen Apfel als jenes Ding anbietet, nach dem er sich sehnt. Als er darauf antwortet, dass sich sein ganzes Verlangen nach der ewigen Weisheit richtet, erkennt er sein zu starkes Verlangen nach Obst und schämt sich für sich selbst. Zwei Jahre lang isst er keines, wird aber vom Begehren danach gequält. Nach dieser Zeitspanne hat der Konvent nicht

¹³⁹ Vgl. Arnold ANGENENDT: Sühne durch Blut. In: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984), S.437-467, hier S.459-460.

¹⁴⁰ Peter DINZELBACHER: Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters. In: Norbert KRUSE und Hans Ulrich RUDOLF (Hg.): 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12.März 1994. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. S.415-434, hier S.419.

genügend Geld, um Obst zu besorgen. Der Umschwung erfolgt jedoch jäh, als Seuse sein Verlangen aus eigener Kraft überwunden hat und den weiteren Verlauf in Gottes Hand legt: *[...] er mit mengem strite sich selber úberwand, daz er kein sunderheit ob dem tische wolt haben mit opse, do bat er got, weri es sin wille, daz er es esse, daz er denne den convent allen opses beriete* (S.25,11-14). An dieser Stelle wird zweierlei deutlich: 1) Wenn sich Seuse den Geboten Gottes fügt, dann wird er auf den rechten Weg gewiesen, da er sein eigenes falsches Verhalten erkennt. 2) Die Initiative sowie das Beenden einer asketischen Phase gehen von Gott aus, der waltend in das Leben Seuses eingreift. Dennoch ist Seuses Lebensführung stark von den Gedanken an das eigens auferlegte Sühnebedürfnis geprägt. Wenn er zum Beispiel zu Tisch zu rasch isst oder trinkt, schämt er sich vor seinen Tischgenossen und erteilt sich eine selbst erdachte Buße.

Die Übereignung an Gott durch eben diese asketischen Praktiken zeigt sich als besonderes Merkmal der Seuse'schen Lebensführung, sodass sich seine Lebenspraxis als bedingungslose Verwirklichung der Nachfolge Christi versteht.¹⁴¹ Eine Vertiefung eben dieses Gedankens findet im Jesu nachfolgenden Kreuzweg statt.

Der nächtliche Kreuzweg als Einübung in das christförmige Leiden

Da Seuse lange Zeit von Gott mit himmlischem Trost verwöhnt wurde, hegt er nun eine gewisse Abneigung gegen das schmerzhaftes Mitleiden. Dem Bild des sich zu seinem eigenen Nutzen in die Askese Fügenden wird hier ein Zweifelnder gegenüber gestellt: *[...] so er aber únsers herren marter sollte betrachten und sich dar in mit nachvolge solt geben, daz was im swer und bitter* (S.34,6-8). Da dieses Verhalten jedoch für Seuses weiteren Weg keinesfalls vorteilhaft ist, greift Gott ein und zeigt ihm sein menschliches Leiden als Übergangsort zur Seligkeit und somit zur Übersteigerung der endlichen Existenz: *weist du nit, daz ich das tor bin, dur daz alle die waren gotesfrúnd mússent in dringen, die zú rehter selikeit son komen? Du múst den durpruch nehmen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zú miner blossen gotheit* (S.34,9-12). Der leidende Christuskörper ist die Bedingung für ein Weiterkommen auf dem mystischen Weg, der schlussendlich zu einer *unio* führen kann, er ist der Durchgang bzw. das Tor zur rechten Seligkeit. Eben diese kann aber nur erreicht werden, wenn man sich vertrauensvoll dem Willen Gottes ergibt. Das Leiden ist ein integrativer Bestandteil des Gottesweges – es ist notwendig, um die eigene Endlichkeit zu erkennen und zu übersteigen, eine Erfahrung, die das Aufsteigen in die nächste Phase bedingt. Dies sieht auch Seuse ein und erfährt seine erste Lektion in Sachen Gelassenheit: *ledoch begond er es in sin gemerk nehmen, wie wider es ime waz, und vie an ze lernene, daz er vor nit kone, und gab sich gelassenlich dar in* (S.34,13-15). Er erkennt seinen eigenen

¹⁴¹ Vgl. Markus ENDERS: Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008. S.174.

Widerwillen und lernt, dass dieser unnötig ist, da er dem Leiden nicht entkommen kann, sondern es erfahren muss. Vielmehr soll er sich gelassen in diesen Zustand begeben, das Leiden geduldig ertragen und erwarten. Seuse lernt hier anhand des körperlichen Leidens eine Form des Anheimgebens bzw. Sich Überlassens an Gott, das in der Phase des fortschreitenden Menschen mit dem Konzept der Gelassenheit noch weiter vertieft wird.

Von diesem Zeitpunkt an begibt sich Seuse jede Nacht nach der Mette im Kapitelgang *in ein christförmig mitliden alles des, daz sin herr und sin got Cristus vor hate geliten* (S.34,17-18). Das wichtige Adjektiv *christförmig* bezeichnet die Qualität des Leidens, denn es geschieht in Anlehnung an Christus. Wenn Seuse an das Leiden Christi denkt, erscheint das eigene Leid desto nichtiger. Um das Leiden aber trotz des späten Zeitpunktes in einem wachen und aufmerksamen Zustand vollziehen zu können, macht er Bewegung - er geht von Ecke zu Ecke des Kreuzganges, damit jede Trägheit von ihm abfällt. Das Gedenken an Christus erfordert eine innerliche Konzentration, die nicht von äußeren Einflüssen oder weltlichen Gedanken abgelenkt werden soll.

Der innerliche Kreuzweg umfasst in Seuses Imagination den Zeitraum vom letzten Abendmahl bis zur Kreuzigung. Die für mich bedeutendste Stelle kommt nach dem vierten Kreuzgang, als Seuse Gott – wahrscheinlich in Form eines Kruzifixes – nahetritt, sich neben ihn stellt und sein Leben in seine Hände legt: *Hie gab er uf sinen willen, waz got mit im tete, daz daz sin halb stet were* (S.36,8). Er gibt seinen Willen auf – begibt sich also in eben den Zustand der Gelassenheit – und übereignet sich Gottes Plänen. Er nimmt jene Haltung ein, welche für die *mimesis* der Leiden notwendig ist. Danach geht er zur Kanzel hinauf, stellt sich unter das Kreuz und erfährt im Betrachten des Bildes vom leidenden Christus das Bedürfnis, diesem gleich zu werden:

So er also kom under daz krúz, da im eins malen die hundert betrachtunge sins lidens wurden, da knúwet er nider in dem anschowene des abziehens siner kleider und des grimmen annegelens sins herren an das krúz; so nam er aber ein disciplin und negelt sich mit herzklicher begierde zú sinem herren an sin krúzz und bat in, daz sinen diener weder daz leben noh der tod, noch lieb noch leid niemer von ime gescheiden möhten (S.36,13-19).

Der Wunsch Seuses, niemals mehr von Gottes Seite zu scheiden, wurde eigentlich schon im Licht-Zeichen der IHS-Herzeinschreibung erfüllt, scheint aber an dieser Stelle noch immer vorhanden zu sein. Er möchte weder in guten noch in schlechten Zeiten von ihm getrennt sein, weder im Leben noch durch den Tod. In der Betrachtung des leidenden Christuskörpers, der seiner Kleider entledigt und an das Kreuz geschlagen wurde, greift Seuse zur Geißel und ‚nagelt‘ sich mit herzlicher Begierde zu seinem Herrn an das Kreuz. Da diese Vorstellung sicherlich nicht wörtlich zu verstehen ist - obgleich Seuses dies auf jeden Fall zuzutrauen wäre -, empfinde ich den Wunsch nach dem Annageln als Ausdruck für das Bestreben nach Gleichförmigkeit. Indem Seuse in seiner Vorstellung gemeinsam mit

Jesus gekreuzigt wird, rückt er seine eigene Geißelung in die Verbindung mit den Leiden Christi. Er schreibt sich in die Leidensgeschichte ein, welche durch bzw. in seinem eigenen Körper aktualisiert wird. Kreuz und Geißel werden zu einem Bedeutungsträger, der das Einschreiben des Leidens in den christlichen Körper vollzieht. Irdischer und imaginierter Körper verschmelzen hier zu einem, sodass beide Ebenen nicht mehr voneinander zu trennen sind.

An dieser Stelle wird besonders deutlich, inwiefern der Körper Christi als ein Medium der Vermittlung zwischen Gott und Mensch dient und als Liebeszeichen Gottes die Kommunikation ermöglicht. So schreibt Sandra FENTEN über diese reziproke Beziehung:

Der Körper Christi wird als lesbarer vorgestellt und dem Leser nahegebracht. Er wird bedeutend in seiner Funktion als Zeichen beziehungsweise Zeichenträger, welcher das Wesen Gottes, seine Liebe und Barmherzigkeit offenbart. Über den Körper des den Kreuzestod erleidenden Christus manifestiert sich seine Innerlichkeit, eine innere ‚Gelassenheit‘, welche exemplarisch ist und die Rückkehr zu Gott möglich macht. [...] Er wird als Meditationsgegenstand zum Vermittler. Außerdem wird durch den Körper eine als solche erfahrbare Nähe zur Ewigen Weisheit möglich, die der Mensch sogar den Engeln voraus hat.¹⁴²

Der Körper am Kreuz dient als jenes Bild, durch welches Seuse die Angleichung an Christus erfährt. Er ist lesbar und schafft eine Verbindung zwischen der menschlichen und göttlichen Ebene. Die *imitatio* Seuses ermöglicht es dem irdischen Körper, die Liebesbotschaft des Sohnesopfers in die Gegenwart zu versetzen. Der leidende Körper Jesu öffnet in seiner Wirkmacht und Zeichenhaftigkeit die Schleuse zwischen himmlischer und irdischer Sphäre und bietet eine rege Kommunikationsmöglichkeit.

Der gekreuzigte Körper erscheint als Impuls für die weiteren Handlungen Seuses, welche in der Folge immer radikaler werden.

Das Schweigegebot

Seuse empfindet das Schweigen für seinen inneren Frieden so nützlich, dass er 30 Jahre lang hindurch bis auf eine Ausnahme bei Tisch schweigt. Um sich selber besser zu disziplinieren, wählt er drei Lehrmeister (Hl. Dominikus, Hl. Arsenius, Hl. Bernhard) ohne deren Erlaubnis er nicht sprechen will (vgl. Kap.14).

Das Schweigen wird schon im Judentum als Voraussetzung für das Hören Gottes angesehen. Der Mensch kann sich nur in der Andacht, die schließlich zum Schweigen wird, Gott nähern.¹⁴³ Aufgrund dieser Ansicht ist das Schweigen auch Bestandteil der negativen Theologie: es enthüllt das Unfassbare der göttlichen Natur und zeigt auf, wie wenig die

¹⁴² FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.47.

¹⁴³ Vgl. Michael PLATTIG: Schweigen. I. Religionswissenschaftlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.332-333, hier Sp.333.

menschliche Sprache imstande ist, eine Erfahrung des Göttlichen zu artikulieren. Das Schweigen lässt „den Menschen auf seine sprachliche Selbstmächtigkeit Verzicht leisten [...] und [gibt] dem Ergriffensein von Gottes Selbstmitteilung Raum.“¹⁴⁴ Es kann auch in Anlehnung an den Weg Jesu zum Kreuz gesehen werden (vgl. Mk 15,5¹⁴⁵) sowie als Pfad einer freiwilligen Selbst-Entäußerung (vgl. Jes 53,7¹⁴⁶). Das Schweigen ist Teilhabe an der Nachfolge Christi, es bereitet den Menschen auf das Wort Gottes vor. Denn Ziel des Schweigens ist nicht das Schweigen selbst, sondern die Unterscheidung zwischen jener Zeit, in der man spricht und jener, in der man schweigen soll (vgl. Koh 3,7¹⁴⁷).¹⁴⁸ In diesem Kontext offenbart sich das Schweigen nicht als bloße Form des Nicht-Sprechens, sondern es reiht sich in die verschiedenen Qualen Seuses ein. Das Schweigen dient als ein Gedenken der Marter Jesu, seine Gottverlassenheit und Einsamkeit. Es passt in das Konzept der *imitatio* und verdeutlicht Leben und Leiden Christi. Ebenso war es schon bei den Wüstenvätern in regem Einsatz, da sie das Schweigen als notwendige Grundhaltung für das Erfahren der Gegenwart Gottes betrachtet haben. Als Beispiel hierfür kann der Wüstenmönch Johannes Kolobos dienen, der seine gesamte Zeit mit Schweigen verbringt und einen allzu redseligen Mitmönch, als dieser seine Ruhe stört, mit den Worten tadelt: „Seit du hier hereingekommen bist, hast du Gott von mir verjagt“.¹⁴⁹

4.3.2 Radikalisierung

Der Anlass für Seuses körperliche Übungen bildet die *leblich natur in siner jugende* (S.39,1), derentwegen er *mit im selben überladen was* (S.39,2-3). Das Ziel der unterschiedlichen Bußübungen liegt darin, von sich selbst entbildet zu werden, um mit ganzer Weise die *imitatio* anzustreben. Das Selbst muss Platz für das Göttliche machen, das sich im Menschen niederlassen soll. Dies kann aber nur mittels jener radikalen Übungen erreicht werden, die eben in der Phase des anfangenden Menschen notwendig sind. Das Freiwerden vom Selbst ermöglicht den Wechsel zur Phase des fortschreitenden Menschen, der sich durch Gelassenheit auszeichnet – eine Tugend, auf die sich Seuse mit den Übungen

¹⁴⁴ Jürgen MANEMANN: Schweigen. II. Systematisch-Theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.333.

¹⁴⁵ *Jesus aber gab keine Antwort mehr, so daß Pilatus sich wunderte.*

¹⁴⁶ *Er wurde mißhandelt und nieder gedrückt, / aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachter führt, / und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, / so tat auch er seinen Mund nicht auf.*

¹⁴⁷ *eine Zeit zum Zerreißen / und eine Zeit zum Zusammennähen, / eine Zeit zum Schweigen / und eine Zeit zum Reden (zum Verständnis wichtig in diesem Zusammenhang ist Koh 3,1: Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit:)*

¹⁴⁸ Vgl. Claudia Edith KUNZ: Schweigen. III. Spirituell. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.334.

¹⁴⁹ Vgl. Roland KRUSCHE: Die Übung des Schweigens in der Mystik. Überlegungen zur Hermeneutik des Schweigens. Frankfurt am Main, Berlin u.a.: Peter Lang 1996. S.75..“

vorbereiten muss. Daher sucht er eine *mengen list und gross büssen, wie er den lip macheti undertenig dem geiste* (S.39,3-4). Diese Bußübungen orientieren sich an den Leiden Christi und jene, die sie betreiben, versuchen sich selbst in Anlehnung an populäre Vorbilder in die Heilsgeschichte einzuordnen. Der irdische Leib soll dem idealen Leib Jesu nachgebildet werden und so zwischen Gott und Mensch vermitteln. Schon der heilige Dominikus befand, dass eine bestimmte Wechselwirkung zwischen den Bewegungen der Seele und denen des Körpers besteht.¹⁵⁰ Körper und Geist beeinflussen einander und können Emotionen nach außen oder innen transportieren, beide handeln in Übereinstimmung miteinander. In diesem Sinn kann auch die Leidenseinstellung Seuses mit dem Anspruch der Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Ebene gesehen werden.

Das eigene Leiden als Variation Jesu

Seuses Lebenspraxis versteht sich als bedingungslose Verwirklichung der Nachfolge Christi. Der Vorbildcharakter des Lebens Jesu wird vor allem in seiner Leidenshaltung am deutlichsten. Die Größe der Liebe Jesu zeigt sich erst an dem Übermaß der menschlichen Selbsthingabe und Entäußerung. Die ständige Vergegenwärtigung der Leidenshaltung dient als eine Einübung in das Loslassen des eigenen Willens.¹⁵¹ Seuse kreiert gewissermaßen eine eigene Kunst des Leidens:

Bei einer solchen Soteriologie, da sich der äußerste Schmerz des Geschöpflichen – und Jesu Erlösungswerk besteht nach Seuse im Aufsichnehmen dieses Schmerzes – in seinen gegenteiligen Aspekt, in Angemessenheit und Schönheit reintegriert, gibt es für den ‚Diener‘ keine andere Möglichkeit als die Nachfolge Christi.¹⁵²

Das Leiden sieht Seuse (meist) als nichts Negatives an, sondern als Mittel der Angleichung und somit zugleich als Ausdruck für seine Liebe zu Gott. Das Kreuz als Liebeszeichen findet in Seuse seine Fortsetzung.

Jesus steht bei Seuse in seiner Funktion als *sotër* (Retter) im Vordergrund. Das Opfer, das er bzw. Gott mit seiner Kreuzigung auf sich genommen hat, steht stellvertretend für das eigene Leiden. Der Schmerz ist nichts Negatives, sondern etwas Wünschenswertes, da er den eigenen Körper dem Christi gleichmacht. Das Leiden ist ein notwendiger Bestandteil der *imitatio*, der sicherlich schwer zu (er)tragen ist, aber eine Nähe schafft, die auf andere Weise nicht erreicht wird. Dem Menschsein Christi kann solcherart am nächsten gekommen werden. Die Wesensbestimmung der Nachfolge liegt in der „Kreuzigung des Eigenwillens“¹⁵³, denn nur über die menschliche Natur Christi können die Menschen zu seiner göttlichen Natur

¹⁵⁰ Vgl. SCHMITT 1992 (s.Anm.14) S.293.

¹⁵¹ Vgl. ENDERS 2008 (s.Anm.141) S.174, 176.

¹⁵² Alois Maria HAAS: Sinn und Tragweite von Heinrich Seuses Passionsmystik. In: Burghart WACHINGER und Walter HAUG (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen: Niemeyer 1993. S.94-112, hier S.111.

¹⁵³ FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.13.

gelangen. Der Mensch gleicht sich hierbei dem leidenden Christus an, da das am Kreuz erfolgte Erlösungsgeschehen nicht abgeschlossen ist. Erst die Nachfolge bringt dem Menschen das Heil.¹⁵⁴ Dies unterstreicht Markus ENDERS, da er die Nachfolge als die Annahme des je eigenen Kreuzes sieht, die keine bloße äußerliche Nachahmung Jesu ist: „*Compassio* mit Christus meint eine Aneignung der Leidenshaltung Jesu, keine Nachahmung seiner Leidensformen.“¹⁵⁵ Geist und Körper müssen in Einklang miteinander sein. Seiner Meinung nach ist der Schmerz auch jene Emotion, welche die rascheste Aufgabe des eigenen Selbst ermöglicht: „Der läuternde und reinigende Charakter des *gegebenen* Leidens liegt darin begründet, daß es durch seine schmerzhaftige Wirkung den Menschen am schnellsten und eindringlichsten zur Demut, zur Zurücknahme des eigenen Willens führt.“¹⁵⁶ Der Schmerz schärft das Bewusstsein, konzentriert die Sinne oder schafft gar eine Entrückungserfahrung. Er kann berauschen und verinnerlichen, Ekstase oder Introversion hervorrufen.

Die LeserInnen von Seuses *Vita* wurden aber, da er zahlreiche Vorbilder hatte, nicht durch die zur Schau getragene Grausamkeit in der Beschreibung seiner äußerlichen Bußübungen abgeschreckt oder zweifelten gar an der Zurechnungsfähigkeit des Mönches. So war zum Beispiel die Geißelung eine von neun Gebetsgesten des heiligen Dominikus (ebenso wie die *Prostratio* oder die *Venjen*), aber auch in den *Vitae Patrum* oder in den Nonnenviten werden oftmals äußerst blutrünstige Praktiken berichtet. Viele Menschen scheinen in der Aneignung des Schmerzens den Weg zu Gott zu sehen und leben aktiv ihr Leiden. Die Imitation der Anachoreten und anderer heiliger Personen sichert Seuse ein höheres Ansehen, da er sich somit in eine Reihe von Heiligenviten einordnet, seine Taten durch die Berufung auf bestimmte Autoritäten rechtfertigt und zu mehr Geltung bringen kann. Mit dem Niederschreiben seiner *Vita* hat Seuse die Möglichkeit geschaffen, anderen Menschen als Ideal zu dienen und sich in den Kreislauf der gegenseitigen Autoritätszuschreibungen einzuordnen.¹⁵⁷

Bevor ich jedoch mit den einzelnen Bußübungen Seuses beginne, möchte ich in einem kleinen Exkurs die Vorstellung der Blutsühne erläutern, da deren Verständnis für die weiteren Ausführungen wichtig ist.

Exkurs: Blutsühne

Der Gedanke, dass Sühne nur in Verbindung mit Blut geschehen kann, findet sich schon im Alten Testament. Dort wird Blut vor allem in zwei Bedeutungen genannt: als Lebensträger

¹⁵⁴ Vgl. FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.12.

¹⁵⁵ ENDERS 2008 (s.Anm.141) S.175.

¹⁵⁶ Ebd. S.177.

¹⁵⁷ Vgl. FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.145, 148.

und Reinigungsstoff. Bei der Feier des Versöhnungsfestes Jom Kippur in Lev 16,14-19¹⁵⁸ werden der Altar und das Allerheiligste, die Bundeslade, mit Blut bestrichen, besprengt und somit gereinigt. Stellvertretend für das Volk bitten die Hohepriester um die Vergebung der Sünden. In Lev 17,11¹⁵⁹ wird das Blut als lebensspendender Stoff beschrieben, der gleichzeitig für ein Leben sühnen kann. Es ist Sitz der menschlichen Seele, die von Gott eingehaucht wurde und unter besonderem Schutz steht. In diesem Zusammenhang ist auch das Verbot des Blutgenusses zu verstehen.¹⁶⁰

Auf allgemeiner Ebene formuliert Arnold ANGENENDT dieses Prinzip der Blutsühne folgendermaßen: „Jedes Vergehen bewirkt eine Schädigung des menschlichen oder kosmischen Lebens, und deren notwendige Wiedergutmachung kann nur mit Blut als dem Träger des Lebens bewirkt werden.“¹⁶¹ Eine weitere Entwicklung ergibt sich durch die von Gott auferlegten Leiden der Propheten, die nicht aus offensichtlichen Fehlritten resultierten, sondern vielmehr einen „Überschuß an Sühne“¹⁶² produzierten, der schließlich als die Heilswirkung ihrer Verkündigung betrachtet wurde. Im vierten Gottesknecht-Lied in Deuterjesaja taucht der Gedanke der stellvertretenden Sühne auf (vgl. Jes 53, 4.5.7.11b¹⁶³). Im weiteren Verlauf wird nun eine neuartige Verbindung zwischen dem prophetischen Selbstopfer und der Blutsühne geschaffen (vgl. Jes 53, 11b.12b.12c¹⁶⁴).¹⁶⁵

¹⁵⁸ ¹⁴ *Dann soll er vom Blut des Jungstiers nehmen und es mit seinem Finger gegen die Vorderseite der Deckplatte spritzen; auch vor die Deckplatte soll er mit seinem Finger siebenmal etwas Blut spritzen. ¹⁵Nachher soll er den Bock schlachten, der als Sündopfer für das Volk bestimmt ist, und sein Blut hinter den Vorhang tragen. Er soll es mit dem Blut ebenso machen wie mit dem Blut des Jungstiers und es auf die Deckplatte und vor die Deckplatte spritzen. ¹⁶So soll er das Heiligtum von den Unreinheiten der Israeliten, von all ihren Freveltaten und Sünden entsühnen, und so soll er mit dem Offenbarungszelt verfahren, das bei ihnen inmitten ihrer Unreinheiten seinen Sitz hat. ¹⁷Kein Mensch darf im Offenbarungszelt sein, wenn er in das Heiligtum eintritt, um die Sühne zu vollziehen, bis er es wieder verläßt. Hat er sich, sein Haus und die ganze Gemeinde Israels entsühnt, ¹⁸so soll er zum Altar vor den Herrn hinausgehen und ihn entsühnen. Er soll etwas Blut des Jungstiers und des Bockes nehmen und es auf die Hörner rings um den Altar tun. ¹⁹Etwas von diesem Blut soll er mit seinem Finger siebenmal auf den Altar spritzen. So soll er ihn von den Unreinheiten der Israeliten reinigen und ihn heiligen.*

¹⁵⁹ *Die Lebenskraft des Fleisches sitzt nämlich im Blut. Dieses Blut habe ich euch gegeben, damit ihr auf dem Altar für euer Leben die Sühne vollzieht; denn das Blut ist es, das für ein Leben sühnt.*

¹⁶⁰ Vgl. Walter KASPER: Der bleibende Gehalt der Heilig-Blut-Verehrung aus theologischer Sicht. In: KRUSE/RUDOLF 1994 (s.Anm.140) S.377-386, hier S.378.

¹⁶¹ ANGENENDT 1994 (s.Anm.135) S.62.

¹⁶² ANGENENDT 1984 (s.Anm.139) S.447.

¹⁶³ ⁴ *Aber er hat unsere Krankheit getragen / und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, / von ihm getroffen und gebeugt. ⁵Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, / wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, / durch seine Wunden sind wir geheilt. ⁷Er wurde mißhandelt und niedergedrückt, / aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, / und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, / so tat auch er seinen Mund nicht auf. ^{11b}Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; / er läßt ihre Schuld auf sich.*

¹⁶⁴ ^{11b} *Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; / er läßt ihre Schuld auf sich. ^{12b}weil er sein Leben dem Tod preisgab / und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. ^{12c}Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.*

¹⁶⁵ Vgl. ANGENENDT 1984 (s.Anm.139) S.447-448.

Im Neuen Testament wird diese Verknüpfung nun auf Christus übertragen. Wichtig für die Herausbildung einer Blutfrömmigkeit waren der Lanzenstich (Joh 19,34¹⁶⁶), in dem das Kreuz und die Seitenwunde als Quell des Lebens erscheinen sowie der Hebräerbrief, in dem Christus als Hohepriester auftritt, der mit seinem eigenen Blut sühnt (vgl. Hebr 9,12-14¹⁶⁷), wobei die alttestamentliche Blutsühne auf Jesus und sein Erlösungswerk übertragen wird.¹⁶⁸ Durch sein Blut stiftet Jesus den neuen Bund in Analogie zum Alten Bund, der auch durch Blut geschlossen wurde (vgl. Ex 24,5-8¹⁶⁹). Im urchristlichen Bekenntnis des Römerbriefes (vgl. Röm 3,25¹⁷⁰) wird die zentrale Botschaft transportiert, dass im Gekreuzigten Gott selbst gegenwärtig ist und alle Menschen mit ihm durch die Hingabe seines menschlichen Blutes verbunden sind, da Christus für alle gestorben ist.¹⁷¹ Deutlich zeigt sich dies auch an zwei Stellen in der Offenbarung, nämlich Offb 1,5¹⁷² und 7,14¹⁷³ - im Vergleich mit der zeitgenössischen Alltagswelt werden sie gegenwärtig interpretiert und aus dem eschatologischen Zusammenhang herausgelöst.¹⁷⁴

Den Zusammenhang mit den einzelnen MystikerInnen stellt Arnold ANGENENDT folgendermaßen her: „Die Erstsühne leistete Jesus Christus, und diese wird in der Taufe mitgeteilt. Für die nach der Taufe begangenen Sünden müssen dann die Menschen selber die Sühne erbringen. Dies wird nun zum „Grundsatz“ aller christlichen Askese und Buße, letztlich auch der Heiligkeit.“¹⁷⁵ Die MystikerInnen sind also zum Handeln aufgefordert. Es muss Blut fließen, um Sühne zu erreichen. Blut hat nun dreierlei Bedeutungen inne: der biblisch-theologische Aspekt steht für das persönliche Leben Christi, der sich willentlich als

¹⁶⁶ *sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus.*

¹⁶⁷ ¹² *ist er ein für alle mal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er die ewige Erlösung bewirkt.* ¹³ *Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Unreinen, die damit besprengt werden, so heiligt, daß sie leiblich rein werden,* ¹⁴ *wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen.*

¹⁶⁸ Vgl. ANGENENDT 1984 (s.Anm.139) S.450.

¹⁶⁹ ⁵ *Er schickte die jungen Männer Israels aus. Sie brachten Brandopfer dar und schlachteten junge Stiere als Heilsopfer für den Herrn.* ⁶ *Mose nahm die Hälfte des Blutes und goß es in eine Schüssel, mit der anderen Hälfte besprengte er den Altar.* ⁷ *Darauf nahm er die Urkunde des Bundes und verlas sie vor dem Volk. Sie antworteten: Alles was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen.* ⁸ *Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.*

¹⁷⁰ *Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden, die früher, in der Zeit der Geduld, begangen wurden[.]*

¹⁷¹ Vgl. KASPER 1994 (s.Anm.160) S.379.

¹⁷² *und von Jesus Christus; er ist der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten, der Herrscher über die Könige der Erde. Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut;*

¹⁷³ *Ich erwiderte ihm: Mein Herr, das mußt du wissen. Und er sagte zu mir: Es sind die, die aus der großen Bedrängnis kommen; sie haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht.*

¹⁷⁴ Vgl. DINZELBACHER 1994 (s.Anm.140) S.419.

¹⁷⁵ ANGENENDT 1994 (s.Anm.135) S.63.

leibliches und geistiges Opfer dargebracht hat. Der asketisch-mystische Aspekt beinhaltet die Bereitschaft des Heiligen zum Martyrium oder zur missionarischen Berufung. Der anthropologisch-sakrifikale Aspekt betrachtet Leib und Fleisch als Elemente des Menschseins, die der Weisheit des Fleisches bzw. der geistlichen Weisheit entgegenstehen.¹⁷⁶ So galt Blut auch im Mittelalter als Sühnemittel für persönliche Sünden, wodurch die Vorstellung von Sühne durch reales Blutvergießen in die allgemeine Askese eindringt und spontane Zustimmung der Laien - wenn auch weniger von der päpstlichen Seite aus - erhält.¹⁷⁷ Blut dient als das „Realsymbol, das jene Natur Christi anzugeben vermag, die in der Tat seines Opfers und im Geheimnis des Kreuzes erfaßt ist.“¹⁷⁸ Da Christus Mensch war und mit seinem Blut für alle gesühnt hat, vermag jene Flüssigkeit die beste Verbindung zum Gottessohn zu schaffen. Im Hochmittelalter steht somit auch der Mensch Jesu im Vordergrund, mit dem eine Liebesbeziehung aufgebaut werden konnte (z.B. erotische Verbindungen in der Brautmystik) oder durch den die Erfahrung vom „Mitleiden mit dem Schmerzensmann“¹⁷⁹ gemacht wurde. Der zeittypische Dolorismus zeigt sich an einer starken Faszination des Leidens Christi, das zum Gegenstand von Meditationen und ekstatischen Visionen wurde. Viele Gebete richteten sich an die Wunden oder das Herz Christi und beide wurden zum Thema vieler bildlicher Darstellungen.¹⁸⁰

Bei Seuse findet nun diese Schmerzenssehnsucht eine radikale Ausprägung, die in der wortwörtlichen Aufnahme des Kreuzes nach Lk 9,23¹⁸¹ besteht und mit dem Tragen eines härenen Hemdes ihren Anfang nimmt.

Auf die Haut gezeichnet: Das härene Hemd, Dornenhandschuhe und Armfesseln

Die erste Konstruktion von Seuses härenem Hemd ist mit Eisenketten ausgestattet. Da jedoch der austretende Blutfluss zu stark ist, muss Seuse eine neue Ausarbeitung entwerfen. Die zweite Konstruktion umfasst ein härenes Niederkleid für den Unterkörper, in welches Riemen mit insgesamt 150 scharf gefeilten Nägeln eingenäht werden, sodass diese ständig gegen den Leib gekehrt sind. Zur Verstärkung der Wirkung trägt Seuse das Unterkleid vorne sehr eng zugeschlossen, damit sich die Spitzen umso mehr bis zum Nabel hinauf in das Fleisch bohren. In diesem Gewand schläft er auch. In der Sommerzeit kommt eine zusätzliche Belastung hinzu: geschwächt durch Krankheit und Aderlass wird Seuse auf seiner Bettstatt von dem dort hausenden Ungeziefer so sehr gequält, dass er

¹⁷⁶ Natalie COCCI: Die Verehrung des Blutes Christi und seiner Reliquien in den Schriften des Franz von Assisi. In: KRUSE/RUDOLF 1994 (s.Anm.140) S.485-493, hier S.486.

¹⁷⁷ Vgl. ANGENENDT 1994 (s.Anm.135) S.66 sowie ANGENENDT 2000 (s.Anm.134) S.366.

¹⁷⁸ COCCI 1994 (s.Anm.176) S.486.

¹⁷⁹ DINZELBACHER 1994 (s.Anm.140) S.415.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. S.415-418.

¹⁸¹ *Zu allen sagte er: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach.*

grein und grisgramet in im selb und wande sich von nōten umb und umb, als ein wurm tūt, so man in mit spizigen nadlen stichet. Im waz dik, als ob er in einem anbeschufen legi von angeschlīchi des gewúrmes; wan er so gern hetī geschlafen ald so er entschlafen waz, so sugen sú und bisssen in wider strit. (S.39,19-21).

Der Zustand Seuses verschlechtert sich zunehmend. Die selbst auferlegte Buße, die durch das Tragen des härenen Hemdes Tag und Nacht aktiv ist, bringt ihn an die Grenzen des Ertragbaren. Das Leiden wird nicht mehr so sehr als der Wunsch, Christus gleich zu werden dargestellt, sondern als das, was es primär ist, nämlich Schmerz und Eigenqual. Seuse beschreibt sich selbst in einem jämmerlichen Zustand, der dem eines von Nadeln malträtierten Wurmes entspricht. Das Bild des Wurmes ist insofern treffend, da dieser als kleines und hilfloses Lebewesen oft den Handlungen und Gefahren der Menschen oder großen Tiere ausgesetzt ist. Ps 22,7¹⁸² und Jes 41,14¹⁸³ zeigen den Wurm aufgrund seiner Wehrlosigkeit als Inbegriff der menschlichen Ohnmacht, wohingegen er in Jes 14,11¹⁸⁴ wegen seiner vernichtenden Wirkung (vgl. Ex 16,20¹⁸⁵) als ein Bild für den Tod angeführt wird.¹⁸⁶ Der Wurm verkörpert also das Opfer und den nahen Tod gleichzeitig. Bei Seuse sind nun ebenso diese zwei Aspekte präsent: er hat sich selbst zum Opfer der eigenen Qualen gemacht, um durch das Leiden Christus nahe zu kommen, andererseits versetzt ihn die tägliche Qual in einen Zustand der Pein. Der beißende und zwickende Ameisenhaufen, auf den er sich gebettet glaubt, zerfrisst langsam seine körperliche Substanz – es scheint, als ob er bei lebendigem Leibe verdaut werden würde. Die unfreiwillige Schlafaskese wirkt sich zusätzlich negativ auf Seuses emotionales Befinden aus. Er klagt zu Gott, in welchem jämmerlichem Zustand er sich doch befindet: *so lig ich hie under disen ungenemen wúrmēn und stirb und kann doch nit ersterben* (S.39,26-40,1). Er stirbt vor Schmerzen und kann doch nicht sterben, vor allem deswegen, weil dies erst der Anfang seines Weges zu Gott ist. Die körperlichen Leiden mögen in diesem Moment schmerzhaft sein, doch die inneren werden sie noch übertreffen. Aber selbst dieser kleine Einbruch in der Leidensmotivation bleibt weiter (von Gott) unkommentiert, denn weder die Kälte des Winters oder die Hitze des Sommers können Seuse von seinen selbst auferlegten Bußübungen abhalten. Es scheint fast so, als ob die Äußerung über den eigenen Jammer weniger dem Haschen um Mitleid, denn dem Herauskehren des eigenen Durchsetzungswillens dienen soll. Indem Seuse seine persönliche Misere zugibt, zeigt er gleichzeitig auf, dass er sich über diesen Zustand aus

¹⁸² *Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, / der Leute Spott, vom Volk verachtet.*

¹⁸³ *Fürchte dich nicht, du armer Wurm Jakob, / du Würmlein Israel! Ich selber werde dir helfen – Spruch des Herrn. / Der Heilige Israels löst dich aus.*

¹⁸⁴ *Hinabgeschleudert zur Unterwelt ist deine Pracht / samt deinen klingenden Harfen. Auf Würmer bist du gebettet, / Maden sind deine Decke.*

¹⁸⁵ *Doch sie hörten nicht auf Mose, sondern einige ließen etwas bis zum Morgen übrig. Aber es wurde wurmig und stank. Da geriet Mose in Zorn über sie. (An dieser Stelle geht es um das Aufbewahren des übriggebliebenen Manna.)*

¹⁸⁶ Vgl. Hans SCHMOLDT: Tierwelt. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.510-511, hier S.511.

eigener Kraft hinwegsetzen kann, um sein Bedürfnis nach *imitatio* fortzusetzen. Zudem erfolgt auf seine Klage keine Reaktion seitens Gott oder der himmlischen Gefolgsleute, welche in den Zeiten besonderer Not (v.a. bei der Todesnähe) immer eingreifen und Seuse zu einem Stop bewegen.

Als nächsten Schritt erweitert Seuse das härene Hemd um das Element der Fesselung. Er bindet einen Teil seines Gürtels sich um den Hals, an welchem er zwei Lederringe befestigt. In diesen schiebt er nun seine Hände und schließt die Vorrichtung mit zwei Schlössern ab, deren Schlüssel vor ihm auf einem Brett liegt. Gewöhnlich befreit er sich zur Mette. Die erhobenen Hände kann man als ein Zeichen für die Übereignung an Gott betrachten, das Anheimgeben in seinen Willen. Gleichzeitig ruft es aber auch Assoziationen an die Haltung des gekreuzigten Christus hervor, der ja mit aufgespannten Armen an das Kreuz genagelt wurde. Ebenso sind Assoziationen mit dem Pranger als Instrument der öffentlichen Zurschaustellung der Buß- bzw. Demuthaltung möglich. Seuse gibt sein ganzes Leben in die Hand Gottes, denn würde das Kloster samt seiner Zelle Feuer fangen, könnte er sich selbst nicht schnell genug befreien und würde elendiglich verbrennen. Es stellt sich jedoch die Frage, wie oft Seuse aufgrund klösterlicher Verpflichtungen (gemeinsame Mahlzeiten und das Stundengebet) eben diese Vorrichtung lösen musste, da sie ja um einiges auffälliger war als das härene Unterkleid, das unter der Kutte verborgen werden konnte. Da Seuse stets um Geheimhaltung seiner Bestrebungen bemüht ist, dürfte diese Vorrichtung vor allem in der Nacht zur Anwendung gekommen sein. Als seine Hände vom Aufspannen jedoch zu zittrig geworden waren, erdenkt sich Seuse eine neue Konstruktion.

Die nächste Ergänzung zum Hemd und zu den Fesseln bilden lederne Handschuhe mit spitzen Stiften auf der gesamten Oberfläche, die Seuse in der Nacht für den Fall trägt, dass er sein Unterkleid von sich werfen sollte oder er sich selber kratzen wollte, weil ihn das Gewürm zu sehr peinigt. Diese nächtlichen Aktionen verursachen viele Wunden, die an den Armen und um das Herz herum zu schwären beginnen. Wundbrand und Entzündungen scheinen zu seinen Leiden dazuzugehören.

Diese Quälerei betreibt er 16 Jahre lang, bis ihm in einer Vision am Pfingsttag das himmlische Gesinde erscheint und verkündet, dass Gott dies nicht länger von ihm fordert. Daraufhin wirft Seuse seine gesamten Gerätschaften in einen Fluss. Gott greift also an dieser Stelle ein - zwar nicht direkt, sondern über Boten - und der Diener gehorcht sofort.

Anlegen des eigenen Kreuzes: Holzkreuz mit Eisennägeln

Eines Tages hat Seuse den Einfall, *etwaz zeichens an sinem libe ze tragene eines enpfintlichen mitlidens dez pinlichen lidens sines gekrúzgeten herren* (S.41,1-3). Zu jenen Initialen über bzw. in seinem Herzen möchte Seuse nun einen äußerlichen ‚Beweis‘ für sein Mitleiden mit Christus aufweisen können. Er wünscht ein Zeichen seiner körperlichen

imitatio, das auffälliger als das IHS-Monogramm ist. Also fertigt er sich selbst ein Holzkreuz an, das circa die Länge der Hand eines ausgewachsenen Mannes und eine dementsprechende Breite besitzt. Darin schlägt er 30 Nägel in Gedenken an die Wunden Christi und dessen fünf Minnezeichen (Stigmata) ein. Dieses Kreuz spannt er sich auf den Rücken zwischen die Schulterblätter und trägt es zum Lob seines Herrn acht Jahre lang Tag und Nacht. In gewisser Weise kann man es als Verbildlichung der Aufforderung in Lk 9,23 sehen, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, das in diesem Fall tatsächlich in einem realen Kreuz und keinem anderweitigen Leiden besteht. Das Kreuz kann zugleich als erstarrtes wie lebendiges Symbol gesehen werden, denn das Sterben Christi am Kreuz war einmalig, kann aber am eigenen Körper ein weiteres Mal vollzogen werden¹⁸⁷ - worin sich eben die performative Qualität der *imitatio* Christi erweist.

Im letzten Jahr erweitert Seuse diese Konstruktion zu Ehren der Gottesmutter mit sieben Nadeln, die er in das Holzkreuz einschlägt und die genauso wie die Nägel in das Fleisch dringen. Beim ersten Anlegen erschreckt Seuses menschliche Natur vor der Grausamkeit dieses Gotteswerkzeugs, sodass er glaubt, es kaum ertragen zu können und in sofortiger Folge die Spitzen der Nägel und Nadeln an einem Stein umbiegt. Zum ersten Mal in Seuses Leidensschilderungen geschieht ein derart radikaler Rückzug, doch ihm reut schnell vor seiner *unmanlich zagheit* (S.41,20). Er richtet die Nägel wieder spitzig her und legt es auf, wodurch sein Rücken blutig und versehrt wird: *Wa er sass oder stünd, da waz ime, wie ein igelhut uf ime lege; so in ieman rürt unverwenet ald in stiess uf daz gewant, daz verserte in* (S.41,23-25). Ähnlich wie beim härenen Hemd und dem Gefühl, ständig von Würmern gepeinigt zu werden, befindet sich Seuse hier in einem Zustand des ständigen Schmerzes. Der andauernde Schmerz sollte nun ein stetes Erinnern an die Leiden Christi am Kreuz hervorrufen – dieser vorrangige Gedanke der *imitatio* scheint aber weniger im Vordergrund zu stehen, da Seuse vielmehr über seine eigene Qual, denn über sein Vorbild schreibt. Vielleicht dient die Beschreibung des persönlichen Leids an dieser Stelle aber auch der Bestätigung seines Leidens, denn je stärker Seuses Schmerzen sind, umso größer müssen auch die von ihm erdachte Qual und das Lob Gottes sein. Wie viel tapferer ist dann derjenige, der dies aushält und nach dem ersten Rückzug wieder fortsetzt. Die Wiederaufnahme kennzeichnet ebenso eine Weiterentwicklung in Seuses Leidensfähigkeit, da er an dieser Stelle nicht laut zu Gott fleht und um eine Rücknahme seines Leidens bittet, sondern aus eigenem Entschluss heraus beschließt, das Kreuz wieder auf seinem Rücken zu platzieren. Dadurch zeigt er zunächst eine gewisse Stärke, indem er seine Handlungen nicht abbricht, sondern weitermacht, und dringt zusätzlich einen Schritt in die Phase des fortschreitenden Menschen vor, der das Leid mit Gelassenheit trägt.

¹⁸⁷ Vgl. SCHMITT 1992 (s.Anm.14) S.61.

Um eine weitere Steigerung in seinem Leidens zu erzielen, ritzt Seuse die Initialen IHS auf das von ihm getragene Holzkreuz: *Daz im dis pinlich krúz dest lidiger were, do ergrûb er hinnan uf daz krúz den lieben namen IHS* (S.41,26-27). Interessant erscheint mir, dass die Initialen Jesu als bloße Buchstaben eine derartige Wirkmacht besitzen. Anscheinend kann das von Christus erlittene Leid durch die Einschreibung seines Namens in das Kreuz transportiert werden. Behält man den Gedanken im Hinterkopf, dass die Kenntnis um den Name einer Person auch eine gewisse Macht über diese beinhaltet, so eignet sich Seuse diese durch den Schreibakt das Leiden Jesu an und inkorporiert sie in sein eigenes Leiden. Beide Leidensformen konzentrieren sich auf das Kreuz, welches bei Seuse als ein Werkzeug des irdischen Leidens fungiert und bei Jesus als Folterwerkzeug zum Tod führte. In den drei Buchstaben IHS kristallisiert sich nun die Essenz des christlichen Glaubens, nämlich das Bekenntnis zu dem einen Gott und der Hingabe seines einzigen Sohnes zur Erlösung aller Menschen. Das Anlegen des kleinen Holzkreuzes entspricht natürlich nicht den Ausmaßen der Kreuzigung, führt aber den gleichen Akt des Gekreuzigt-Werdens aus. In der Angleichung an Christus imitiert Seuse sein Vorbild, variiert dieses jedoch und personalisiert es dadurch. Durch die von ihm vorgenommenen Handlungen gewinnt sein gegenwärtiger Körper eine transzendente Kraft, die durch die Schrift am Körper zusätzlich unterstützt wird. Gleich wie bei der Herzenschrift offenbart sich im Aufnehmen des eigenen Kreuzes die performative Qualität der Kreuzigung. Der Tod Jesu war einmalig, aber der Akt des Leidens kann beliebig wiederholt, verändert und an die eigenen Anforderungen angepasst werden. Das ständige Tragen des Kreuzes am Rücken sowie die anderen Quälereien (härenes Hemd, Fessel, Handschuhe etc.) sollen an das Leiden Christi erinnern und dieses nachahmen. Durch jede seiner Taten will Seuse das Gedenken an den Schmerzensmann fördern, herbeirufen und präsent halten. Der Durchbruch zum fortschreitenden Menschen bzw. zur leidenden Menschheit Gottes geschieht über den beschädigten und nicht den intakten Körper. Die vielfältigen Öffnungen durch selbst zugefügte Verletzungen am Körper Seuses scheinen ein Eindringen Gottes zu fordern. Die Öffnung der Oberfläche (durch Einritzen, Schlagen u.Ä.) wirkt als notwendiger Bestandteil für eine Transformation, die vom Inneren auf das Äußere übertragen werden soll. Die Bewegung strahlt von den IHS-Initialen als ‚lebendige Buchstaben‘ hin auf das Kreuz, welches wiederum über den Rücken und die eingedrungenen Nägel in das Innere Seuses reicht und dort in den IHS-Initialen am Herzensgrund ihre Wirkung entfaltet. Die göttliche Essenz soll wie bei der Herzeinschreibung in das Innerste des Menschen reichen und sich mit der Seele Seuses verbinden, sodass sie nicht mehr voneinander getrennt werden können.

Durch zwei tägliche Disziplin möchte Seuse den Schmerz des Kreuzes steigern. Dabei schlägt er mit der Faust auf das Kreuz, sodass die Nägel tiefer in das Fleisch eindringen und nur mehr mit einem Werkzeug herausgezogen werden können. Dies geschieht aber nur

heimlich, damit es niemand merkt. Die erste Disziplin erfolgt in Betrachtung jener Säule, an der Christus geißelt wurde mit der Bitte, dass die Wunden Christi die eigenen heilen sollen. Die zweite geschieht in Betrachtung des Kreuzes, wo er *negelt sich zü^o ime, niemer von im ze scheiden* (S.42,4). Wie bei der Erörterung des nächtlichen Kreuzweges verstehe ich das Annageln als einen Wunsch nach Gleichförmigkeit. Durch eine Disziplin vor dem Kreuz vollzieht Seuse sein eigenes Leiden vor den Augen Gottes und hat diesen somit als Zuschauer vor sich. Durch das Kreuz am Rücken und den Nägeln darin, kann das Annageln jedoch auch gewissermaßen wörtlich genommen werden. So wie die Nägel Christi ins Kreuz dringen, so reichen auch die Nägel von Seuses Kreuz in das eigene Fleisch und rufen Wunden hervor. Beide Körper werden von Nägeln perforiert und leiden unter dem Angesicht Gottes zu dessen Lob. Eine dritte Disziplin geschieht nicht alle Tage, sondern nur an jenen, an denen Seuse eine Selbstbuße für notwendig erachtet, u.a. wegen zuviel Speis und Trank. Nach der Mette zieht sich Seuse oft an seinen Geheimplatz im Kapitelsaal zurück, wo er je 100 Prostrationen (Bodenfälle) und Venjen (Kniefälle) mit besonderer Betrachtung praktiziert. Die Venjen gehören zu den üblichsten Gebetspraktiken, schon Jesus betet am Ölberg (vgl. Lk 22,41¹⁸⁸) in der Position des Kniefalls und auch in der Alten Kirche zählte die Venje zu einer üblichen Bußübung.¹⁸⁹ Der Kniefall ist eine sowohl im weltlichen als auch geistlichen Bereich vorhandene Geste. Sie war in der Antike eine Reuegebärde für Sklaven oder eine Bittgebärde eines frommen Gläubigen vor seinen Göttern. Mitte des 3. Jh. wurde der Kniefall allerdings zu einer reinen Ehrbezeugung des Bürgertums abgeschwächt. Aufgrund der engen Verbindung zwischen weltlichem und geistlichem Bereich gelangte diese Gebärde als Teil des höfischen Zeremoniells wieder zurück in den liturgischen Bereich. Der Kniefall vor dem Altar war sowohl Bitt- und Bußgebärde als auch Bezeugung der eigenen Ehrfurcht. Ihm ist ein besonderes Lob Gottes inne: „Im Knien fallen wir vor Gott nieder, weil er Gott ist. Knien heißt anbeten, sich selbst vergessen, um Gott Gott sein zu lassen.“¹⁹⁰ Die *prostratio*, der Bodenfall, dient als ein Zeugnis für das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott. Schon im Alten Testament (vgl. Gen 17,3¹⁹¹) wird sie als eine Gebärde des besonders intensiven Gebets gezeigt. Im Neuen Testament erinnern der *Raptus* des Paulus (vgl. Apg 9,4¹⁹²) und die Gesik des geheilten Samariters (vgl. Lk 17,15-16¹⁹³) an diese demütige Haltung.¹⁹⁴ Bei dieser körperlichen Anstrengung geraten

¹⁸⁸ *Dann entfernte er sich von ihnen ungefähr einen Steinwurf weit, kniete nieder und betete[.]*

¹⁸⁹ Vgl. DINZELBACHER 2007 (s.Anm.138) S.32.

¹⁹⁰ GRÜN 1994 (s.Anm.18) Sp.322.

¹⁹¹ *Abraham fiel auf sein Gesicht nieder; Gott redete mit ihm und sprach[.]*

¹⁹² *Er stürzte zu Boden und hörte, wie eine Stimme zu ihm sagte: Saul, Saul, warum verfolgst du mich?*

¹⁹³ ¹⁵*Einer von ihnen kehrte aber um, als er sah, daß er geheilt war; und er lobte Gott mit lauter Stimme. ¹⁶Er warf sich vor den Füßen Jesu zu Boden und dankte ihm. Dieser Mann war aus Samarien.*

¹⁹⁴ Vgl. Rudolf SUNTRUP: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. München: Fink 1978. S.153-154, 166-167.

die Nägel in Seuses Rücken in eine eigenständige Bewegung: *von dem nidervallene so gestekten in ime die nagel, und so er denne uf stünd, do zukt er si denn her wider us, und aber von dem nidervallene stachen sú núwú löcher, und daz waz im gar pinlich; wenne sú núwan an einer stat beliben in im stekende, so waz es lidig* (S.42,31-43,3). Es erfolgt also eine ständige Verwundung bzw. Penetration des Fleisches durch die Nägel als Fremdkörper, sie zucken hinaus und stechen gleich darauf wieder neue Öffnungen. Die Wunden kreieren eine andauernde *imitatio* Christi und streben in dieser Form eine besonders blutige und schmerzhaftige Angleichung an.

Die sausende Bestrafung: Riemengeißel

Die Selbstgeißelung war als Strafmittel schon früh in den Ordensregeln vorhanden. Im 8.Jh. wurde sie erstmals als freiwillige Bußübung des Einzelnen erwähnt und war im 10.Jh. nicht nur im monastischen Bereich, sondern auch bei Laien bekannt.¹⁹⁵ In der Bibel war die Geißelung als Strafe bei Gesetzesübertretung (vgl. Dtn 25,1-2¹⁹⁶) üblich – selbst die Jesusjünger werden von den Geißeln getroffen weil sie von Jesus predigen (vgl. Apg 5,40¹⁹⁷) –, andererseits kann ihr in Anbetracht der Tempelreinigung von Joh 2,15¹⁹⁸ eine gewisse Sühnefunktion zugesprochen werden. In Hebr 12,6¹⁹⁹ dient die Geißel als ein Zeichen der erzieherischen Liebe Gottes. In Verbindung mit dem Gedanken der Blutsühne kann auch die dritte Leidensvorhersage in Mk 10,34²⁰⁰ gesehen werden, welche die Leiden Jesu als Leiden des Gottesknechtes deutet (vgl. Jes 50,6²⁰¹).²⁰²

Als nächste Steigerung nach dem Holzkreuz fertigt sich Seuse eine Geißel aus einem Riemen an, den er mit vielen spitzen Stiften auf der gesamten Oberfläche beschlagen hat. Vor der Mette begibt er sich in den Chorgang vor das Kruzifix und unterzieht sich einer schweren Geißelung. Dies tut er so lange, bis seine Mitbrüder sein Treiben entdecken. Wie beim Mitleiden im Kreuzgang oder dem Holzkreuz geschieht das eigene Leiden auch hier im Angesicht Gottes bzw. Christi, der mit dem Kruzifix als stummer Zuschauer präsent ist. An

¹⁹⁵ Vgl. FENTEN 2007 (s.Anm.11) S. 154.

¹⁹⁶ *Wenn zwei Männer eine Auseinandersetzung haben, vor Gericht gehen und man zwischen ihnen die Entscheidung fällt, indem man dem Recht gibt, der im Recht ist, und den schuldig spricht, der schuldig ist, dann soll der Richter, falls der Schuldige zu einer Prügelstrafe verurteilt wurde, anordnen, daß er sich hinlegt und in seiner Gegenwart eine bestimmte Anzahl von Schlägen erhält, wie es seiner Schuld entspricht.*

¹⁹⁷ *[Sie] riefen die Apostel herein und ließen sie auspeitschen; dann verboten sie ihnen, im Namen Jesu zu predigen, und ließen sie frei.*

¹⁹⁸ *Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus, dazu die Schafe und Rinder; das Geld der Wechsel schüttete er aus, und ihre Tische stieß er um.*

¹⁹⁹ *Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er; / er schlägt mit der Rute jeden Sohn, den er gern hat.*

²⁰⁰ *sie werden ihn verspotten, anspucken, geißeln und töten. Aber nach drei Tagen wird er auferstehen.*

²⁰¹ *Ich hielt meinen Rücken denen hin, / die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, / meine Wangen. Mein Gesicht verbarg ich nicht / vor Schmähungen und Speichel.*

²⁰² Vgl. Heinz GIESEN: Geißelung. I. Neues Testament. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.368.

dieser Stelle wird aber auch deutlich, dass sich die meisten Leiden Seuses in der Nacht abspielen, in jenem Zeitraum zwischen Komplet und Mette. Die Mette, eine verdeutschte Form für Matutin oder Vigil, ist das nächtliche Morgengebet, welches noch im Dunkel auf Christus als das Licht der Menschen wartet. In dieser Erwartungshaltung scheinen auch die Handlungen Seuses zu stehen, der mit seinen unterschiedlichen Leiden Nähe zu Gott erreichen will. Diese geschehen jedoch nur so lange, bis entweder Gott eingreift oder Seuse von seinen Mitbrüdern entdeckt wird. Sein Treiben findet im Verborgenen statt, wo nur Gott und er selbst Zugang haben sollen. Mit dem selbstzugefügten Leiden in seiner Zelle oder an anderen abgeschiedenen Orten kreiert er einen eigenen Raum, der nur dem Zuschauer und dem Vollziehenden offen steht und eine Verbindung zwischen diesen schafft, in welcher der Körper als Kontaktmedium dient.

Am Sankt-Clemens-Tag zu Winterbeginn legt Seuse eine besondere Beichte ab. Er schließt sich in seine Zelle ein, zieht sich bis auf das härene Unterkleid aus und geißelt sich derart stark, *daz das blūt von oben nider ab ran, als so man eime schrepfet* (S.43,17-18). Ein krummer Stift an der Geißel in der Form eines Hakens zerrt bei jedem Schlag am Fleisch. Damit schlägt er sich nun so fest zu, dass die Geißel in drei Teile zerspringt. Dieser Moment birgt eine Wende in sich, die durch einen emotionalen Schock hervorgerufen wird:

Do er also blütende da stünd und sich selber an sach, daz waz der jemerlichst anblik, daz er in dik gelichte in etlicher wise der geschōwde, als do man den geminten Cristus freischlich geislete. Er ward von erbermdē über sich selv als reht herzklich weinende, und knúwet nider also nakende und blūtige in dem frost und bat got, daz er sin sünd vor sinen milten ogen dilgeti. (S.43,22-28)

Seuse setzt sein Leiden in dieser Situation mit demjenigen Christi gleich, da ihn sein eigener Anblick an die Geißelung Christi erinnert und das Gedenken an den geschundenen und gequälten Körper hervorruft. Die letzten Momente Christi sind von dem Gefühl der Gottverlassenheit und Verzweiflung geprägt (vgl. Mk 15,33-38²⁰³) – Emotionen, die hier anscheinend auch Seuse erfährt. Er empfindet seinen Körper als einen jämmerlichen Anblick vor Gott; dieser ist derart psychisch und physisch zerschunden, dass Seuse zu weinen anfängt. Die Tränen kennzeichnen seinen emotional belasteten Zustand, der just in jenem Moment zu kulminieren scheint, als er sich mit Christus vergleicht. In Erbarmen über sich selbst kniet er am Boden nieder und bittet Gott um die Wegnahme seiner Sünden. Er befindet sich zugleich in einer Demuts- und Bittgeste, drückt seine Ehrfurcht vor Gott sowie die eigene Trauer aus. Verstärkt wird diese Lage durch Seuses nackten und blutigen

²⁰³ ³³ *Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde.* ³⁴ *Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lema sabachtani?, das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, hast du mich verlassen?* ³⁵ *Einige von ihnen, die dabeistanden und es hörten, sagten: Hört, er ruft nach Elija!* ³⁶ *Einer lief hin, tauchte einen Schwamm in Essig, steckte ihn auf einen Stock und gab Jesus zu trinken. Dabei sagte er: Laßt uns doch sehen, ob Elija kommt und ihn herabnimmt,* ³⁷ *Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er den Geist aus.* ³⁸ *Da riß der Vorhang im Tempel von oben nach unten entzwei.*

Zustand, wobei die Nacktheit einerseits durch die Geißelung bedingt, aber auch als ein Zeichen für die Bedürftigkeit bzw. Veränderung gesehen werden kann (wie z.B. beim Taufritus früher die Menschen nackt das reinigende Bad betreten haben). Da die Geißelung selbst schon eine Demuts- bzw. Übereignungsgeste darstellt, vermag der Kniefall dieses Moment noch zu verdoppeln. Das Zerschneiden der Geißel kann ebenso als ein Zeichen Gottes gedeutet werden: bricht sie aus reiner Altersschwäche auseinander oder weil dem Treiben Seuses Einhalt geboten werden soll? Die Bitte Seuses zu Gott, seine Sünden von ihm zu tilgen, scheint ein Eingeständnis in die irdische Verhaftung des körperlichen Leidens zu sein. Dieses kann zwar eine Angleichung an das Leiden Christi herstellen, nimmt aber nicht die eigenen Sünden hinweg. Das Leiden vollzieht sich außen und reicht noch nicht bis in die innersten Bereiche der Seele hinein. Erst in der Phase des fortschreitenden Menschen scheinen diese Erfahrungen erreicht werden zu können.

Am Fastnachtssonntag geißelt sich Seuse so stark in seiner Zelle, dass ein Bruder durch die Geräusche auf das Treiben aufmerksam wird und ihn in Folge davon abhält. Als Ausgleich dazu wäscht Seuse seine Wunden mit Essig und Salz aus. Beide Substanzen rufen in offenen Wunden einen starken brennenden und stechenden Schmerz hervor. Essig war ursprünglich verdünnter saurer Wein, ein beliebtes volkstümliches Getränk zur Erfrischung. Erst mit Ps 69,22²⁰⁴ wurde die Tränkung Jesu mit Essig (vgl. Mk 15,36 par.) als verhöhrender Akt gedeutet.²⁰⁵ Salz stellte im Alten Testament einen notwendigen Bestandteil des Opfers dar (vgl. Lev 2,13²⁰⁶), wohingegen es im Neuen Testament als Bezeichnung für das Wirken der Apostel (vgl. Mt 5,13²⁰⁷) oder für ein treffendes Wort (vgl. Kol 4,6²⁰⁸) fungiert.²⁰⁹ Ebenso wie das Blut bei der Geißelung in den Kontext des Opfers eingeordnet werden kann, so dient an dieser Stelle das Salz dazu. Es verstärkt sowohl den empfundenen Schmerz – der ja durch die Aufdeckung des Mitbruders nicht mehr durch die Geißel hervorgerufen werden kann –, kennzeichnet Seuses Tat aber gleichzeitig auch als Opfer zu Ehren Gottes. Der Essig wiederum erinnert an die *imitatio*. Er wird zwar nicht getrunken, verstärkt jedoch die Qualen und schafft eine Verbindung zu den Leiden Jesu.

An seinem Geburtstag, dem Sankt-Benedikt-Tag, zieht sich Seuse in die Kapelle zurück, schließt sie ab und entledigt sich seiner Kleidung. Er fängt an sich zu schlagen und trifft eine der Hauptadern, *do sprang daz blû her us, daz im der runs des blûtes flos über den fûss ab dur die zehen uf den estrich und da swebte* (S.44,9-11). Sein Arm schwillt stark an und

²⁰⁴ *Sie gaben mir Gift zu essen, / für den Durst reichten sie mir Essig.*

²⁰⁵ Vgl. Jürgen ROLOFF: Essig. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.135.

²⁰⁶ *Jedes Speiseopfer sollst du salzen, und deinem Speiseopfer sollst du das Salz des Bundes deines Gottes nicht fehlen lassen; jede deiner Opfertgaben sollst du mit Salz darbringen.*

²⁰⁷ *Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr; es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten.*

²⁰⁸ *Eure Worte seien immer freundlich, doch mit Salz gewürzt; denn ihr müßt jedem in der rechten Weise antworten können.*

²⁰⁹ Vgl. Helmut MERKEL: Salz. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.443.

nimmt eine blaue Färbung an. Darüber erschrickt er so sehr, dass er sich nicht mehr zu schlagen traut. Zur gleichen Zeit empfängt eine Frau namens Anna eine Vision, in der sie die Geißelung Seuses mit an sieht. Als er sich einen Schlag auf den Arm versetzen will, fängt sie diesen ab. Als sie wieder zu sich kommt, *do vand si den schlag gezeichnet mit swarzen totblüten an dem arme, als si dú geisel getroffen hate* (S.44,20-22). Diese Vision scheint mir nur dem Zweck der Vorbildfunktion zu dienen, da ihre Beschreibung der kurzen Episode in der Kapelle kommentarlos angehängt ist (in der neuhochdeutschen Übersetzung HOFMANNs wird sie zudem durch eine eckige Klammer vom restlichen Text getrennt)²¹⁰. Dass eine Nonne als außenstehende Person eine Vision über Seuses Handeln empfängt, bestätigt durch Gott als Vermittler eben dieser Zeugin – sowie den LeserInnen der *Vita* – die Rechtschaffenheit von Seuses Verhalten. Sein Handeln erscheint in dem Sinn vorbildlich, dass es von Gott nicht getadelt, sondern vielmehr gut geheißen wird. Ebenso kann die Intervention Annas als Grund dafür gesehen werden, dass Seuse sich mit seinen Schlägen nicht lebensbedrohlich, sondern ‚nur‘ ernst verletzt hat. Gott hätte ihm somit durch die Nonne geholfen und ihn vor einer tödlichen Handlung beschützt.

4.3.3 Verschiedene Askeseformen

Schlafstatt

Anstatt eines Bettes benutzt Seuse eine alte Tür, auf die er sich bekleidet und ohne Bettzeug zur Nachtruhe legt. Er hat sich eine kleine Matte aus Rohr geflochten, die bis zu seinen Knien reicht. Als Polster hat er einen Sack mit Stroh gefüllt und legt darauf ein kleines Kissen. Er besitzt kein Nachtgewand und hat in der Nacht die gleiche Kleidung wie am Tag an (samt den Schuhen, nur zusätzlich mit einem dicken Mantel). Von Nachtruhe jedoch kann keine Rede sein, denn Seuses Zustand ist von höchster Qual geprägt: das Stroh-Kopfkissen drückt, das Kreuz im Rücken sticht, die Arme in den Lederringen schmerzen und das härene Niederkleid kratzt. Egal welche Bewegung er macht, alles ist mit Schmerzen verbunden: *Er lag also verjamert, daz er sich nit gleichen mohte als ein bloch: wenn er sich wolt umb keren, so geschah im we, wan er so schlaferlich hinder sich uf daz krúz út vaste viel, so drungen in die nagel hin in in daz gebein, und denne liess er mengen súfzen zú got* (S.45,9-13). Beim härenen Niederhemd quält ihn das Gewürm auf der Haut, die Nägel des Kreuzes stechen ins Fleisch und mit der Tür als Unterlage schmerzt mittlerweile der ganze Körper. Im Winter erfrieren fast seine Füße, seine Beine schwellen an und er befindet sich in einem äußerst jämmerlichen Zustand: *Dú knú waren blütig und verseret, die huffen vol schnaten von dem herin niderkleid, der rugg was von dem krúz verwundet; der lip was ôde von*

²¹⁰ Vgl. HOFMANN 1999 (s.Anm.61) S.73.

masslosi, der mund túrr von turstiger not, die hend zitreden von kraftlosi. Und alsus in dieser marterlichen wise vertreib er sin tag und nahte. (S.45,19-24) Seuse bringt sich an den Rand seiner Kräfte. Sein Zustand erscheint wesentlich drastischer und bedauerlicher als bei jener Geißelung, während der er seine eigene Jämmerlichkeit betrachtet hat und zu Gott sprach (vgl. Kap.4.3.2). Anscheinend dürften ihn diese Bedingungen jetzt aber in keinen emotionalen Schock versetzen, sodass er seinem Treiben ein Ende setzen müsste. Auch die Mitbrüder scheinen entweder nichts zu merken - wobei es fragwürdig erscheint, wie Seuse alleine ohne die Hilfe anderer bzw. ohne deren Aufmerksamkeit zu erregen eine alte Tür in seine Zelle geschafft haben will (natürlich stellt sich an dieser Stelle wieder die Frage nach der Fiktion) - oder diese asketischen Formen scheinen zu einer allgemein anerkannten und genehmigten Praktik der monastischen Lebensweise zu zählen. Nach der schmerzhaften Erfahrung auf der Tür, verwendet er nun einen Stuhl als seine Bettstatt, der so schmal und kurz ist, dass er sich darauf keineswegs ausstrecken kann. Diese Schlafgewohnheiten dauern acht Jahre an.

Hinter dieser unbequemen Haltung kann man verschiedene Gründe vermuten. Der permanente Entzug von Schlaf, der Verzicht auf eine entspannte Körperhaltung und der Verzicht auf bequeme Kleidung sind gängige Formen der Askese.²¹¹ Der Schlafentzug weist auch auf die Idee des Wachens hin, die auf Lk 6,12²¹² beruht, wo Jesus die Nacht vor der Berufung der Apostel mit stetem Gebet zu Gott verbringt.²¹³ Die asketischen Leistungen Seuses entsprechen ebenso wie das Gebet der Idee der Gotteshuldigung. Sie sind Handlungen, die in Gedenken an und für Gott bestehen. Dennoch gleicht die von Seuse praktizierte Askese fast dem Anfang eines selbst auferlegten Martyriums, das sich stetig steigert und durch andere asketische Formen auf die Spitze getrieben wird.

Diverse Formen des Entzugs

Über 25 Jahre begibt sich Seuse im Winter nach der Komplet in keinen beheizten Raum. Da die Komplet das Abschlussgebet des Tages ist, bedeutet dies, dass Seuse seine Nächte in der Kälte verbringt. In denselben Jahren meidet er jegliches Wasser- oder Dampfbad, was seinem zarten Leib starkes Ungemach bereitet. Im Sommer nimmt er nur eine Mahlzeit am Tag zu sich, in der Fastenzeit besteht diese weder aus Fleisch noch aus Fisch oder Eiern. Lange Zeit übt er sich auch in der Armut, sodass er kein Geld empfangen bzw. damit

²¹¹ Vgl. Ulrich ERNST: Der Körper der Asketen. Zur Theatralik von 'Heiligkeit' in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Klaus RIDDER und Otto LANGER (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Berlin: Weidler 2002. S.275-307, hier S.276.

²¹² *In diesen Tagen ging er auf einen Berg, um zu beten. Und er verbrachte die ganze Nacht im Gebet zu Gott.*

²¹³ Vgl. DINZELBACHER 2007 (s.Anm.138) S.33.

handeln will, egal ob mit oder ohne Erlaubnis seitens des Ordens dazu. Ebenso verbietet er sich selbst, sich am Leib zu kratzen und zu berühren, außer an den Händen oder Füßen.

In diesen vier selbst auferlegten Einschränkungen kulminieren drei asketische Gewohnheiten: 1) die Besitzaskese, die sich besonders im Armutsethos der Franziskaner sowie der Gesinnung der Bettelorden zeigt, 2) der asketische Verzicht auf Körperhygiene und 3) die Nahrungsaskese, die in einem ständigen bzw. temporär limitierten Fasten oder der Vermeidung bestimmter Getränke bzw. Speisen besteht.²¹⁴ Alle drei ordnen sich in den üblichen monastischen Rahmen der Askese ein und dienen aufgrund ihrer kurzen Erwähnung in der *Vita* (mit Ausnahme der Trinkaskese) wahrscheinlich der Vervollständigung des Mönchtums.

Trinkaskese

Die Trinkaskese ist eine besonders schmerzhaft Angelegenheit, eine *wetûnd[e] ûbung* (S.46,13), da Seuse sich selber aufträgt, nur eine kleine Menge Wasser über den ganzen Tag verteilt zu trinken. Er hat sich einen kleinen Becher geschaffen, den er immer mit sich trägt. Sein Zustand gleicht dem eines kranken Menschen, der durch eine Fiebererkrankung an großer Entbehrung leidet, ständig einen trockenen Mund hat und durch den Durst große Qual leidet: *In grossem turste was es im núwan ein erkûlen des túren mundes, als der einen siechen menschen in siner hízze labet* (S.46,16-18). Der durstleidende Zustand wird durch diesen Vergleich als eine Situation gezeigt, in welcher der Körper in eine geschwächte Lage versetzt wird sowie innere (psychische) und äußere (physische) Qualen gleichzeitig erfährt. Nur an den hohen Feiertagen erlaubt sich Seuse, Wein zu trinken. Als er eines Tages besonders leidet, schaltet sich Gott ein und spricht ihm gut zu:

So er etwen als turstig waz und im selber von strenkheit sinen turst weder mit wasser noh mit wine wolt búzen, und er denn vil jemerlich uf zú got sah, do ward im einest von got inerlich geentwúrt also: „lûg du, wie ich stúnd turstige in sterbender not mit enklein ezzichs und gallen, und waren doch alle kúlen brunnen des ertrichs min eigen!“ (S.46,20-25)

An dieser Stelle befindet sich Seuse (wieder einmal) in einem jämmerlichen Zustand. Geschwächt durch seinen Durst, schaut er zu Gott auf und erhält eine ‚innerliche‘ Antwort, die nur er hören kann. Gott spricht direkt zu ihm und unterstützt ihn. Er fördert sein Handeln, indem er ihn an die Not Christi am Kreuz (wie in Mk 15,36 par) erinnert. Dieser hat in seiner sterbenden Not nur Essig zu trinken und dennoch sind alle Brunnen der Erde sein eigen. Die Quelle ist ein Bild für Gott als Heilsgeber (vgl. Ps 36,10²¹⁵, Jer 2,13²¹⁶) sowie für Gottesfurcht

²¹⁴ Vgl. ERNST 2002 (s.Anm.211) S.76-77.

²¹⁵ *Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, / in deinem Licht schauen wir das Licht.*

²¹⁶ *Denn mein Volk hat doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten.*

und Klugheit (vgl. Spr 14,27²¹⁷; 16,22²¹⁸).²¹⁹ Gott unterstützt also die Askese Seuses und ermutigt ihn, weiterhin auf diesem Weg zu bleiben. Die diesseitige Qual ist nur ein Vorspiel auf das Glück im Paradies, in dem ja bekanntlich Milch und Honig fließen.

In der Zeit um Weihnachten denkt sich Seuse drei neue Übungen aus. Nach der Mette bleibt er bis zum Tagesanbruch auf den bloßen Steinen stehen. Er begibt sich an keinen warmen Ort weder am Tag noch in der Nacht, er wärmt sich auch nicht die Hände über dem Altar. Seine Hände schwellen in der Folge an, verstärkt durch das nächtliche Stehen und das Schlafen auf dem Stuhl. Das Stehen ist ein alter Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott (vgl. Gen 18,22²²⁰), entspricht aber auch jener Haltung, mit der Jesus vor Gottvater herantritt (vgl. Hebr 4,16²²¹). Der stehende Körper zeigt seine Bereitschaft zum Hören (vgl. Ez 2,1²²²) und zum Aufbruch (vgl. Ex 12,11²²³) an.²²⁴ Mit geraden oder zum Teil gebeugten Armen entspricht er der weit verbreiteten Oranten-Stellung oder symbolisiert mit ausgestreckten Armen die Haltung Jesu am Kreuz.²²⁵ Seuse kombiniert hier die asketischen Formen des Schlafentzugs und des Verzichtes auf eine bequeme körperliche Haltung mit dem Stehen als eine Ehrfurchtsbezeugung für Gott.

Seinen ‚Getränkekonsum‘ schränkt Seuse weiter ein, sodass er nun den Tag über gar nichts trinkt, außer am Morgen zu Tisch. Dadurch trocknet die Mundhöhle stark aus und seine Zunge zerschrammt derart, dass sie über ein Jahr nicht heilt. Das herungereichte Weihwasser zur Komplet bietet zumindest eine kleine Stärkung, denn wenn ihm ein kleiner Tropfen davon auf die Zunge fällt, verbessert dies seinen Zustand. Zu Tisch weist er jeden Trank zurück, um eben diese Absage Gott als Opfer darzubringen. Das von ihm abgelehnte Getränk soll Christus am Kreuz helfen: *owe himelscher vater, nim hin ze einem opfer mins herzen sapf dis kúl trank, und trenk dur mite in dem turste, als er stünd turstige in dem krúze in sterbender not* (S.48,1-3). Seuse strebt mit seiner asketischen Leistung also eine *imitatio Christi* an, da er sich an dessen (durstige) Leidenshaltung am Kreuz angleichen will.

Dieses Verhalten bringt aber nun längerfristig einen emotional-psychischen Ausbruch hervor. Als er es eines Tages bei Tisch nicht mehr aushält, zieht er sich in seine Kapelle zurück und beginnt bitterlich zu weinen:

²¹⁷ *Die Gottesfurcht ist ein Lebensquell, / um den Schlingen des Todes zu entgehen.*

²¹⁸ *Wer Verstand besitzt, dem ist er ein Lebensquell; / die Strafe der Toren ist die Torheit selbst.*

²¹⁹ Vgl. Hans SCHMOLDT: Quelle. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.415.

²²⁰ *Die Männer wandten sich von dort ab und gingen auf Sodom zu. Abraham aber stand noch immer vor dem Herrn. (Er spricht mit diesem, betet also.)*

²²¹ *Laßt uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit.*

²²² *Er sagte zu mir: Stell dich auf deine Füße, Menschensohn; ich will mit dir reden.*

²²³ *So aber sollt ihr es essen: eure Hüften gegürtet, Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand. Eßt es hastig! Es ist die Paschafeier für den Herrn.*

²²⁴ Vgl. BERGER 1994 (s.Anm.18) Sp.1002.

²²⁵ Vgl. SCHMITT 1992 (s.Anm.14) S.60, 274.

Do sass er des selben sunnentages ze naht mit jamer ob tische, wan im ward daz essen mit grossem turst nit ze liebe. Do man den tischsegen gelas, do ilte er geswinde in sin capell, wan er enmoht sich von úberwundem lidene nit me enthalten, und brach us und flos hin mit bitterlichen trehen und sprach: „owe got, du erkennest allein herzlichen und herzennot: wie bin ich in dis welt so recht erbetselklich geborn, daz ich in aller genúgde so reht grossen gebresten múss liden!“ Do er in dieser klag stúnd, do waz im in siner inwendeket, wie neiswas in sin sele sprechi also: „hab gúten mút, got der will dich schier frówen und trósten; nút enwein, frume riter! Gehab dich wol!“ Dú wort erhúgten neiswi sin herz, daz er uf húb und nút moht genzlich weinen, und aber von smerzen moht er nit genzlich frólich sin, denne mit dem, daz im die trehen ab vielen, do zwang in neiswas inrlliches ze lachene uf ein góttlich aventúre, dú im kúrzeklich von got werden sólte. (S.48,14-27)

Seuse hat so viel gelitten, dass diese innerliche Qual einen Ausbruch fordert. Er spricht zu Gott und fragt ihn klagend, warum er soviel Leid in dieser Welt ertragen muss. Paradox wirkt diese Fragestellung daher, dass sich Seuse all seine Qualen selber auferlegt hat, um eine *imitatio* Christi zu erstreben. In seinem Inneren antwortet ihm eine Stimme, die von Gott zu kommen scheint und ihm gut zuspricht. Gott will Seuse Freude und Trost bringen, er soll nicht weinen, der fromme Ritter. Diese Worte stoppen zwar nicht seine Tränen und seine Schmerzen, aber eine innerliche Heiterkeit kommt auf, mit der sich Seuse auf sein göttliches Abenteuer freut. Mit dem Wort *aventüre* werden automatisch die Assoziationen Ritter, Ruhm, Kampf und gesellschaftliches Ansehen hervorgerufen. Das Abenteuer ist eine freiwillige Konfrontation mit Gefahren, deren Weg aber auch Gott überlassen werden kann, sie ist das „Sinnbild ritterlich-höfischer Verhaltensweise schlechthin“²²⁶. Kurt RUH interpretiert die *aventüre* als einen Leidensweg, den der Ritter erst durchlaufen muss, bevor er an den Artushof zurückkehren darf.²²⁷ (Mehr zum Rittertum folgt in Kap. 5.2.1) In diesem Zusammenhang kann auch Seuses Weg der *imitatio* betrachtet werden: das körperliche Leiden ist notwendig, um in die Phase des fortschreitenden Menschen aufzusteigen und schlussendlich in der Phase des vollkommenen Menschen eine *unio* zu erfahren. Von Gott erfährt er Zuspruch, der ihn als Ritter bezeichnen lässt und ihn auf ein göttliches Abenteuer schickt. Dieses scheint jedoch erst zu beginnen, denn von den körperlichen Leiden rät Gott Seuse nun in der Folge ab.

4.3.4 Umkehr

Nach der Schilderung der unterschiedlichen Trankaskesen und -visionen schließt Seuse das 18. Kapitel knapp mit einer Revision seines Lebensstils, der seinen Körper über die Jahre an den Rand des Todes getrieben hat, ab. Aufgrund dieses Zustandes gebietet ihm Gott Einhalt, sodass er sich nun auf eine weitere Phase des Weges konzentrieren soll:

²²⁶ EHRISMANN 1995 (s.Anm.71) S.23.

²²⁷ Vgl. ebd. S.22-24.

Do der diener sōlich ūbig leben nach dem ussern menschen, als da vor enteil stat geschriben, hat gefūret von sinem ahtzehenden jare unz uf sin vierzegst jar, und ellú sin natur verwūstet was, daz nūt me dur hinder waz, denn sterben ald aber von derley ūbunge lassen, do liess er dur von, und ward ime von got gezōget, daz dú strenkheit und die wissen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein gūter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er mūsti noch fūrbaz gedrunge werden in einer anderley wise, sōlti im iemer reht beschehen. (S.52,6-53,4)

22 Jahre lang hat Seuse seinen Körper um Gottes Willen kasteit, mit dem Ergebnis, dass Gott diese Phase als einen gute Anfang bzw. den notwendigen Durchbruch für seinen weiteren Lebensweg sieht. Seine äußere Natur ist derart verwüstet, dass ihn das weitere Betreiben seiner Übungen das Leben kosten würde. Vor diese Wahl gestellt, entscheidet sich Seuse nicht für den Weg des Märtyrers, sondern für ein Leben mit neuen Qualen, die jedoch weniger den Körper als die Seele betreffen. Das äußere Leiden war der Beginn für die Phase des fortschreitenden Menschen, es war notwendig, um aus Seuse *einen menschen [...] [zū] machen nah allem minem herzen* (S.52,4-5).

Sandra FENTEN meint zu dieser Umkehr, dass Seuses körperliche Übungen nicht die richtige Grundlage für das Einüben in die Gelassenheit gebildet haben:

Der Diener muß erkennen lernen, daß seine körperlichen Askeseübungen ihm zur Einübung in die zur Vollkommenheit notwendige Kunst der Gelassenheit nicht verhelfen konnten, weil sie zu sehr von seinem eigenen Willen abhingen und ihn nicht zur Unterwerfung unter den Willen Gottes zwangen. Die Aufgabe des Eigenwillens und der Gehorsam, der dazu notwendig ist, stellten den Kern monastisch geprägter Askese dar.²²⁸

Hierzu möchte ich aber einwenden, dass das Anheimgeben an Gott ebenso wie die Kunst der vollkommenen Gelassenheit eine gewisse Aufgabe des Eigenwillens fordert. Gerade durch das Platznehmen Gottes im Herzen Seuses (vgl. Kap. 4.2.2) zeigt sich, dass dieser gemeinsam mit Seuse dessen Erfahrungen miterlebt, sodass sie in seinem Willen geschehen. Wenn eine Übung zu stark wird oder zu lange andauert, greift Gott bremsend in das Geschehen ein und verweist Seuse wieder auf das rechte Maßhalten – auch wenn dieser Begriff in Anbetracht seiner Exzesse weniger angebracht scheinen mag. Die äußeren Leiden sind als Vorbereitung für die inneren Leiden notwendig, da diese die Seele des Menschen noch stärker angreifen und oft viel verletzender sind. Ersteres bildet daher eine gewisse Vorbereitung bzw. Einübung in das Leiden, welches notwendig erscheint, um irgendwann einmal den Zustand der Gelassenheit oder gar eine *unio* zu erreichen.

Sandra FENTEN weist darauf hin, dass sich Seuse zu sehr auf die selbst auferlegten Leiden konzentriert, als auf die von Gott aufgetragenen:

²²⁸ FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.146.

Nicht die strengen Übungen an sich waren falsch, sondern die Annahme, daß das für die Angleichung an den leidenden Jesus und zur Einübung der rechten inneren Haltung notwendige Leiden in der aus eigenem Willen angenommene Körperaskese besteht. Wenn der fortschreitende Mensch sich nämlich darin üben muß, seinem eigenen Willen zu entsagen, nichts aus seinem eigenen Willen heraus zu tun, sondern Gottes Willen durch sich wirken zu lassen, geht das kaum ohne daß er sich zuvor mittels Körperaskese von allen davon ablenkenden schädlichen Einflüssen und von einer Vorherrschaft des Körpers befreit hat.²²⁹

Die Radikalität Seuses geht von seinem eigenen Willen aus; er will den Körper so stark quälen, dass er bis an den Rand des Todes gekommen ist. Gleichzeitig ist diese Erfahrung für seinen weiteren Lebensweg prägend, weil er in der kommenden Phase des fortschreitenden Menschen die inneren Leiden ertragen muss, die viel mehr schmerzen werden als die äußeren. An Sandra FENTENS Äußerung möchte ich daher nur jenen Teil kritisieren, der von einem negativen Körperbild ausgeht. Auch wenn die paulinische Tradition eher leibfeindlich eingestellt ist, so haftet dem Körper im Christentum jedoch nichts Negatives an, da er einen aktiven Part an der Auferstehung inne hat. Der Körper ist nicht vergänglich, denn am Jüngsten Tag tritt der Mensch die Ewigkeit mit einem verklärten Körper an.²³⁰ Er ist kein Hindernis für den Menschen, sondern gehört zu diesem dazu. Ebenso möchte ich widersprechen, wenn FENTEN impliziert, dass die Handlungen Seuses eigentlich nicht notwendig waren. Denn wären diese freiwilligen Übungen wirklich nicht in Gottes Sinn gewesen, hätte Gott oftmals gegen Seuses Treiben Einspruch erheben können. Die *mâze* als ritterliche Tugend scheint nun auch von Seuse gefordert zu werden. Sie ist als ‚höfische Mitte‘ seit antiker und frühchristlicher Zeit eine Grundtugend. Hierbei kann zwischen einer ästhetisch-quantifizierenden Variante und einer ethisch-qualitativen Variante unterschieden werden. Erstere bezieht sich auf das Abwägen und Messen, z.B. in Größenverhältnissen, Harmoniegedanken, Vollkommenheitsvorstellungen. Zweitere dient der sittlichen Mäßigung sowie der Beherrschung von Leidenschaften und Affekten. Bei den Kirchenvätern schützt das rechte Maßhalten vor Eitelkeit und Hochmut und führt die gereinigte Seele zu Gott. Die Forderung nach einer sittlichen Disziplin findet sich auch im Mönchsleben. Daher fußt die monastische Askese in der höfischen *mâze* und umgekehrt ebenso.²³¹ Die Gelassenheit, in welche sich Seuse nun einüben soll, fordert eben jenes Maßhalten, welches er in der anfangenden Phase deutlich überschritten hat. Dennoch entbehren die strengen asketischen Formen und Bußübungen nicht ihres Sinnes:

Indem auch die strengste Körperaskese des Dieners der Ewigen Weisheit nicht zu dieser Vereinigung führt, lehrt Seuse nicht nur (ganz im Sinne der Kirchenväter) die Begrenztheit ihrer Wirkung, sondern auch ein genaueres Verständnis für das Wesen

²²⁹ FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.153.

²³⁰ Vgl. Alois Maria HAAS: Christliche Introversion. In: DERS.: Mystik im Kontext. München: Fink 2004. S.171-194, hier S.174.

²³¹ Vgl. EHRISMANN 1995 (s.Anm.71) S.128, 130-131.

der Angleichung. Dabei nutzt er die kompromißlose Härte, mit welcher die Körperaskese durchgeführt wurde dazu, das eventuell unspektakulär wirkende Einüben in die geforderte Leidenshaltung in seiner Schwere und seinem Verdienst begreifbarer zu machen, indem es den brutalen äußeren Übungen als ein leidvolleres und effektiveres kontrastreich gegenübergestellt wird. Die Adressaten lernen am Beispiel des Dieners der Ewigen Weisheit, daß Körperaskese zur Angleichung an den leidenden Christus nur insoweit taugt, als sie eine Vorbereitung für die geistliche Übung der Annahme innerer Gelassenheit darstellt. Als Vorbereitung aber muß sie mit Blick auf die eigentliche Aufgabe dem Asketen genügend Kräfte lassen, um seinen geistlichen Übungen nachzugehen. Für die Körperaskese als Bußübung gilt ganz Gleiches, da nur über die Angleichung an den leidenden Christus die eigentliche Wiedergutmachung möglich ist.²³²

Die äußeren Leidensformen dienen einer Vorbereitung für die Phase des fortschreitenden Menschen, sie öffnen Körper und Geist für das Annehmen der Gelassenheit und die Erduldung der inneren Leiden. Diese verletzen stärker als die selbstzugefügten Leidensformen und brauchen eine gewisse schmerzzerprobte Grundlage, auf der sie aufbauen können. Würde Seuse die Schmerzen des anfangenden Menschen nicht kennen, so würde er vielleicht an den inneren Leiden zerbrechen. Im Hinterkopf zu behalten ist jedoch, dass Seuse wahrscheinlich sein ganzes Leben lang ein gewisses Maß an Askese und Geißelung praktiziert hat, da diese gängige Formen des monastischen Lebenslaufes bilden, er aber auf die radikal-brutalen Ausformungen verzichtet hat.²³³

4.4 Leiden und Visionen

4.4.1 Was ist eine Vision?

Der Begriff ‚Vision‘ bezeichnet im wörtlichen Sinn vor allem das Wahrnehmen durch das Sehorgan, bezieht sich im abstrakten Sinn auf die „persönliche und besondere Wahrnehmung der Dinge im Geiste“²³⁴ und besteht im religiösen Sinn „in der sinnlichen oder mentalen Aufnahme von offengelegten Realitäten, die normalerweise unsichtbar und dem Menschen nach den aktuell gegebenen Umständen unferfaßbar sind“²³⁵. Auch der Traum kann Ort der göttlichen Offenbarung sein, da er von der Kontrolle der Vernunft und des Willens befreit ist.²³⁶ In der Bibel erscheint die Vision vorrangig in den Prophetenbüchern, deren Protagonisten auf vielfältige Weise die Nähe Gottes erfahren. Diese kann in der

²³² FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.165-166.

²³³ Vgl. ebd. S.153, 156.

²³⁴ Alois Maria HAAS: Seuses Visionen. In: DERS. 1996 (s.Anm.50) S.179-221, hier S.179.

²³⁵ Ebd. S.179.

²³⁶ Vgl. ebd. S.179.

Betrachtungen von alltäglichen Dingen resultieren (vgl. Jer 1,11-14²³⁷), kann in der Folge aber auch den Geschmackssinn (vgl. Ez 2,8-3,3²³⁸) und den Tastsinn beeinflussen. Charakteristisch für Gottesvisionen ist die Audition, welche beinahe am wichtigsten erscheint, sodass man geradezu von ‚Wortvisionen‘ sprechen könnte. Der Inhalt der alttestamentarischen Visionen betrifft – ungleich den mystischen Erlebnissen – keine transzendenten Erscheinungen, sondern „hintergründige Wirklichkeiten, die jeder Israelit existent weiß, die aber dem normalen Sterblichen unsichtbar bleiben“²³⁹, z.B. das Gewand Jahwes, Vorgänge aus der Vergangenheit oder von einem weit entfernten Ort. Im Neuen Testament gibt es ebenso Visionen, wie z.B. die prophetische Berufungsvision bei Jesu Taufe (vgl. Mk 1,10-11²⁴⁰) oder die mit Theophanie-Elementen ausgestattete Verklärungsszene am Berg (vgl. Mk 9,2-9²⁴¹).²⁴² Der Traum als Kontaktmöglichkeit mit dem Übernatürlichen taucht in beiden Testamenten auf, so z.B. bei der ersten Offenbarung Samuels im Tempel (vgl. 1 Sam 3,1-4²⁴³) oder im Traum Josefs, als dieser Maria bei den ersten Anzeichen einer Schwangerschaft verlassen wollte (vgl. Mt 1,18-20²⁴⁴).²⁴⁵

²³⁷ ¹¹Das Wort des Herrn erging an mich: Was siehst du Jeremia? Ich antwortete: Einen Mandelzweig sehe ich. ¹²Da sprach der Herr zu mir: Du hast richtig gesehen; denn ich wache über mein Wort und führe es aus. ¹³Abermals erging an mich das Wort des Herrn: Was siehst du? Ich antwortete: Einen dampfenden Kessel sehe ich; sein Rand neigt sich von Norden her. ¹⁴Da sprach der Herr zu mir: Von Norden her ergießt sich das Unheil über alle Bewohner des Landes.

²³⁸ ⁸Du aber, Menschensohn, höre, was ich zu dir sage. Sei nicht widerspenstig wie dieses widerspenstige Volk! Öffne deinen Mund, und iß, was ich dir gebe. ⁹Und ich sah: Eine Hand war ausgestreckt zu mir; sie hielt eine Buchrolle. ¹⁰Er rollte sie vor mir auf. Sie war innen und außen beschrieben, und auf ihr waren Klagen, Seufzer und Weherufe geschrieben. ¹Er sagte zu mir: Menschensohn, iß, was du vor dir hast. Iß diese Roll! Dann geh, und rede zum Haus Israel! ²Ich öffnete meinen Mund, und er ließ mich die Rolle essen. ³Er sagte zu mir: Menschensohn, gib deinem Bauch zu essen, fülle dein Inneres mit dieser Rolle, die ich dir gebe. Ich aß sie, und sie wurde in meinem Mund süß wie Honig.

²³⁹ Klaus KOCH und Jürgen ROLOFF: Vision. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.536-537, hier S.536.

²⁴⁰ ¹⁰Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herab kam. ¹¹Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.

²⁴¹ ²Sechs Tage danach nahm Jesus Petrus, Jakobus und Johannes beiseite und führte sie auf einen hohen Berg, aber nur sie allein. Und er wurde vor ihren Augen verwandelt; ³seine Kleider wurden strahlend weiß, so weiß, wie sie auf Erden kein Bleicher machen kann. ⁴Da erschien vor ihren Augen Elija und mit ihm Mose, und sie redeten mit Jesus. ⁵Petrus sagte zu Jesus: Rabbi, es ist gut, daß wir hier sind. Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Mose und eine für Elija. ⁶Er wußte nämlich nicht, was er sagen sollte; denn sie waren vor Furcht ganz benommen. ⁷Da kam eine Wolke und warf ihren Schatten auf sie, und aus der Wolke rief eine Stimme: Das ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören. ⁸Als sie dann um sich blickten, sahen sie auf einmal niemand mehr bei sich außer Jesus.

²⁴² Vgl. KOCH/ROLOFF 2004 (s.Anm.239) S.536-537.

²⁴³ ¹Der junge Samuel versah den Dienst des Herrn unter der Aufsicht Elis. In jenen Tagen waren Worte des Herrn selten; Visionen waren nicht häufig. ²Eines Tages geschah es: Eli schlief auf seinem Platz; seine Augen waren schwach geworden, und er konnte nicht mehr sehen. ³Die Lampe Gottes war noch nicht erloschen, und Samuel schlief im Tempel des Herrn, wo die Lade Gottes stand. ⁴Da rief der Herr den Samuel, und Samuel antwortete: Hier bin ich.

²⁴⁴ ¹⁸Mit der Geburt Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes. ¹⁹Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. ²⁰Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im

Bei Seuse scheinen die Visionen wie bei den Propheten einen integrativen Teil im Gottesverständnis und dem Weg zu Gott darzustellen. Sie bieten besonders in Situationen der physischen oder psychischen Not ein Mittel der Kommunikation mit Gott, um Mut zugesprochen zu bekommen und den Weg des anfangenden Menschen samt seinen Leiden auf sich zu nehmen. Sie dienen in Situationen der Bedrängnis oder Verzweiflung als eine Art Hilfsmittel mit dem Ziel, die eigene Leistung Seuses zu unterstützen, ihn auf seinem Weg zu bestätigen oder seinen Handlungen Einhalt zu gebieten, wenn sie zu gefährlich werden.

Die Möglichkeit der Kommunikation resultiert aus zwei Bestandteilen, nämlich aus der Bereitschaft des Menschen und dem himmlischen Gnadenakt, sodass die Vision als ein plötzlicher Durchbruch der göttlichen Sphäre betrachtet werden kann. Dadurch ist sie ein Moment, das das Ziel des mystischen Weges in sich birgt und einen Abglanz der *unio* bereithält. Die Vision kann jedoch nur ein Wegweiser sein, da der Mensch nach ihrem Erleben immer in seine irdische Verhaftung zurückfällt und dort verbleibt. Die Vision ist eine extreme Form des Erlebens, die manchmal kaum ertragbar ist und das eigene Erfahren übersteigt.²⁴⁶ Aufgrund dieser Bestimmung kann die Vision auch in Zusammenhang mit dem Zustand der Ekstase gesehen werden, in welchem das menschliche Bewusstsein ganz oder teilweise aufgehoben ist, sodass es von übernatürlichen Kräften ergriffen werden kann. Beispiele dafür sind bei den Propheten zu finden, z.B. bei der Verzückung des Saul (vgl. 1 Sam 10,5.11²⁴⁷) oder dessen Boten (vgl. 1 Sam 19,20²⁴⁸).²⁴⁹ Die Verzückung ist eine besondere Version der Ekstase, eine „durch Gott gewirkte Schau übernatürlicher Gegebenheiten in einem Zustand des Außersichseins“²⁵⁰. Ein Exempel dafür findet sich in der ersten Vision Seuses, in welcher er ein außergewöhnliches Erlebnis hat, das vor allem durch die Erfahrung der Unendlichkeit Gottes charakterisiert wird.

Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist.

²⁴⁵ Vgl. HAAS 1996 (s.Anm.50) S.183-184.

²⁴⁶ Vgl. Anna Margaretha DIETHELM: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit*. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses. Bern, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1988. S.50-51.

²⁴⁷ ⁵ *Danach wirst du nach Gibeat-Elohim kommen, wo die Vorposten der Philister stehen. Wenn du dort in die Stadt hineingehst, wirst du eine Schar von Propheten treffen, die von der Kulthöhe herabkommen, und vor ihnen wird Harfe, Pauke, Flöte und Zither gespielt. Sie selbst sind in prophetischer Verzückung.*

¹¹ *Alle, die ihn von früher kannten, sahen, wie er zusammen mit den Propheten in Verzückung war. Die Leute sagten zueinander: Was ist denn nur mit dem Sohn des Kisch geschehen? Ist auch Saul unter den Propheten?*

²⁴⁸ *[D]a schickte Saul Boten, um David holen zu lassen. Sobald sie die Schar der Propehten mit Samuel an ihrer Spitze in prophetischer Verzückung sahen, kam der Geist Gottes auch über die Boten Sauls, und auch sie gerieten in Verzückung.*

²⁴⁹ Jürgen ROLOFF: Ekstase. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.119-120, hier S.119.

²⁵⁰ Ebd. S.119.

4.4.2 Die Visionen Seuses

Die Visionen geschehen dann, wenn sich der Mensch in einem Moment der Ruhe befindet, sodass sein Geist nicht von den äußeren Dingen abgelenkt wird. Sie können im wachen wie auch im schlafenden Zustand zu ihm kommen und resultieren meist aus einem göttlichen Gnadenakt. Viele Visionen finden in einer Zeit des Leidens statt, sodass es beinahe scheint, als ob durch das Leiden ein Ventil zur göttlichen Kommunikation geöffnet werden würde. Die Visionen kündigen dabei manchmal weiteres Leid an, besänftigen dieses oder lassen andere Personen erscheinen, deren Botschaft für Seuse wichtig ist. Ebenso können die Visionen durch eine intensive Betrachtung der Natur, des Kreuzifixes oder durch Lektüre hervorgerufen werden. Meistens ereignen sie sich an besonderen Festtagen.²⁵¹

Von dem übernatürlichen abzug, der im do ward (S.10,10)

Um die Mittagszeit am St. Agnes-Tag befindet sich Seuse alleine am rechten Chorstuhl. Sein emotionaler Zustand ist aufgewühlt, er hat ein *sunderlich gedreng* von *swerem liden*, *daz im ob lag* (S.10,14-15). Plötzlich erfährt er eine göttliche Eingabe, in der seine Seele verzückt und aus dem Körper gerissen wird und hat eine Vision, in der er eigentlich nichts und doch gleichzeitig Vieles sieht:

[...] do ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und frödenrichen lust in ime. Das herz waz girig und doch gesatet, der mǖt lustig und wol gefüret; im waz wunschen gelegen und begeren entgangen. Er tet núwen ein steren in den glanzenreichen widerglast, in dem er gewan sin selbs und aller dingen ein vergessen. (S.10,16-23)

Die Beschreibung könnte als Beispiel für die negative Theologie bzw. die mystische Erfahrung an sich dienen. Das, was Seuse an dieser Stelle erlebt, lässt sich nur in Gegensätze fassen bzw. im Negativen ausdrücken. Er hört etwas, das allen Zungen unaussprechlich ist, es ist gestaltlos und hat doch alle Formen. Sein Herz ist gierig und satt zugleich, sein Sinn freudig und zugleich bewegt, er will wünschen und hat kein Begehren. Das einzige, was Seuse klar erscheint, ist der göttliche Schein, das Licht, durch welches er sich selbst und seine gesamte Umgebung vergisst. Er befindet sich in einer Sphäre, die in die Zukunft weist und gegenwärtig ist: *Es waz des ewigen lebens ein usbrechendú sússekeit nach gegenwúrtiger, stillestender, rúwigen empfindlicheit* (S.10,24-25). Die Süße des ewigen Lebens hält sich für einen Moment – wie kurz oder lange dieses auch dauern mag – in der Gegenwart auf und gewährt Seuse einen Ausblick auf das Ziel seines Weges. Die Vision verfehlt ihre Wirkung nicht, da er das Leiden willkommen heißt, wenn dies der Lohn dafür

²⁵¹ Vgl. DIETHELM 1988 (s.Anm.246) S.51-52.

sein soll: *ist dis nit himelrich, so enweis ich nit, waz himelrich ist; wan alles daz liden, daz man kann gewórten, enmag die fróde nit von billich verdienen, der si eweklich sol besizzen* (S.10,26-28). Diese Erfahrung hinterlässt einen veränderten Menschen, der sich, aus dieser Erfahrung scheidend, aus einer fremden Welt zurückkehrend wähnt. Der Vorgang der Trennung der göttlichen Vision ist schmerzhaft für Körper und Geist:

Do er so wider zû im selb kom, da waz im in aller wise als einem menschen, der von einer andren welt ist kómen. Dem lip geschah als we von dem kurzen ogenblik, daz er nit wande, daz keinem menschen ane den tod in so kurzer frist so we móht geschehen. Er kom wider neiswi mit einem grundlosem súfzen, und der lip seig nider gen der erde wider sinen dank als ein mensch, dem von unmaht will gebresten. Er erschrei inrllich und ersúfzet ingruntlich in im selb und sprach: „ach herzkliches gût, disú stunde enmag von minem herzen niemer me kómen.“ (S.10,30-11,10)

Der Schmerz, aus dem göttlichen Bewusstsein zu scheiden, scheint ein rein körperlicher zu sein. Der Leib ist geschwächt von dieser Erfahrung, sodass Seuse erschöpft zu Boden sinkt, obwohl seine weiteren Beschreibungen von einem durchaus positiven und beeindruckenden Erlebnis sprechen. Seine Haltung drückt jedoch wie bei den Venjen Demut vor Gott aus. Die Position verortet Seuse in seinem irdischen Dasein, denn selbst wenn sein Geist frisch und munter sein mag, der Körper hat durch die Vision eine seine Kraft und Konstitution übersteigende Macht erfahren, deren Nachwirkungen auch nach Verebben des Geschehens zu spüren sind. Der Körper dient als Grenze zwischen dem Irdischen und Himmlischen. Auch wenn sich ihm die Möglichkeit bietet, in den transzendenten Bereich zu gelangen, so bleibt er dennoch in der Gegenwärtigkeit verhaftet, während der Geist nach dem Göttlichen strebt. Anna DIETHELM bezeichnet diesen Zustand passenderweise als eine „Umkehr des Sterbens“²⁵², da die Rückkehr des Körpers aus der göttlichen Erfahrung als todesähnlicher Zustand empfunden wird. Nicht das Zugrundegehen des Körpers wird als trauernd empfunden, vielmehr das Verbleiben in diesem. Nichtsdestotrotz war dieser innerliche Abzug eine einschneidende Erfahrung für Seuse, die stark an eine von Paulus geschilderte Entrückung in 2 Kor 12,2-4²⁵³ erinnert, der sie vor allem in der Formulierung *ob dú sel in dem lip belibi oder von dem lib gescheiden weri, des enwúst er nit* (S.10,29-30) gleicht. Aber auch in dem Hören der eigentlich unsagbaren Worte ähneln die beiden Visionen einander. Unabhängig von der Leib-Seele-Diskussion wird an Seuses Schilderung der Vision jedoch deutlich, dass diese ein Erleben darstellt, das weit über das Körperliche hinausgeht und die Seele auf eine Ebene bringt, deren Erfahrung jegliches Vorstellen und Empfinden übersteigt. Die Beschreibung der Vision in ihren Gegensätzen erinnert stark an eine *unio*, sie ist aber

²⁵² DIETHELM 1988 (s.Anm.246) S.54.

²⁵³ ²*Ich kenne jemanden, einen Diener Christi, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde; ich weiß allerdings nicht, ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, nur Gott weiß es.* ^{3/4}*Und ich weiß, daß dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es. Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann.*

auf Seuses Weg des anfangenden Menschen einzigartig. Obwohl er an anderen Stellen viele weitere Visionen erfährt, ist die Wirkmacht dieser nicht zu übertreffen.

Es stellt sich aber die Frage, inwiefern Seuses Beschreibungen der Erlebnisse in der *Vita* nicht auch einer gewissen Stilisierung bzw. Fiktionalisierung entsprechen. Natürlich taucht dieser Punkt schon am Anfang (vgl. Kap. 3.1), wenn es um die Realität hinter der Gattung Autobiographie geht, auf. Das Thema der Authentizität ist aber auch an dieser Stelle von Bedeutung, da besonders durch den direkten Zugriff Seuses auf das Paulus-Zitat Intertextualität bzw. kreative Schreibkraft sichtbar wird. Die Ähnlichkeit kann daraus resultieren, dass Seuse diese Stelle für eine gute Beschreibung hält und sie verwendet, weil ihm eigene Worte fehlen, um das Erleben zu beschreiben, oder er benützt sie, um seine Authentizität nachzuweisen und sein eigenes Erleben mit dem eines anerkannten Menschen zu messen und dadurch gleichzusetzen. Andererseits ist die *Vita* in ihrer Gesamtheit ein künstlich gefertigtes Produkt, dessen Zusammensetzung und Inhalt nach dem Gutdünken des Autors angefertigt wurden. Näher möchte ich auf diese Thematik aber im abschließenden sechsten Kapitel meiner Arbeit eingehen.

Seuse bleibt nach dem Erleben der Vision nicht unverändert. Seine äußerliche Erscheinung trägt zwar keine Zeichen dieses außergewöhnlichen Geschehnisses, aber er spürt innerlich die göttliche Macht noch immer in sich:

Er gie da mit dem libe und ensah noch enmarkte uswendig niemand nüt an ime; aber sin sele und müt waren inwendig vol himelschen wonders; die himelschen blike giengen und widergingen in siner innigosten inrkeit, und waz im neiswi als ob er in dem lufte swebti. Die kreft siner sele waren erfüllet dez süssen himelsmakes, als so man ein güt latwergen usser einer búhsen schútet und dú búhs dennoch dur na den gúten smak behaltet. Diser himelscher smak bleib im dur na vil zites und gab im ein himelsch senung nah got. (S.11,10-18)

Der süße Himmelsgeschmack setzt sich in Seuses Seele fest und lässt ihn an die Richtigkeit seines eingeschlagenen Weges glauben. Gleichzeitig erinnert er ihn immer wieder an die Vision und seine Sehnsucht nach Gott. Die Süße ist ein bekanntes Zeichen für die Gegenwart Gottes. Als Bestätigung dieser dient sie auch hier. Gott hat sich also bereits im zweiten Kapitel der *Vita* am Anfang des Weges in Seuses Innenraum niedergelassen. Die Forderung an Gott im vierten Kapitel, sich an den Grund seines Herzens zu drücken, erscheint dadurch als Radikalisierung des schon Geschehenen, denn durch die IHS-Narbe wird Gott sichtbar in den Körper eingeschrieben – ein Vorgang, der an dieser Stelle im zweiten Kapitel nicht derart deutlich geschieht. Das Innere dient gleichzeitig als Kontrast zum Außen, denn während Seuse in der Gegenwart mit seinem Körper fest am Boden verhaftet bleibt, scheint er innerlich zu schweben und die göttlichen Blicke in sich zu spüren. Er ist voll des himmlischen Wunders. Dieses Gefühl bleibt ihm als Gewissheit seines Erlebens.

Im weiteren Verlauf möchte ich nun unter drei Gesichtspunkten die Häufigkeit und Vielfalt der unterschiedlichen Visionen demonstrieren. Ich präsentiere hier jedoch nur einen kleinen Ausschnitt, da eine genauere Untersuchung der Visionen selbst so ertragreich wäre, dass sich daraus eine eigene Arbeit ergeben würde.

Visionen mit himmlischem Personal

Seuse erfährt in seinen vielfältigen Visionen nicht nur Besuch von Gott, sondern auch von der ewigen Weisheit, der Gottesmutter Maria und unterschiedlichen Jünglingen, die von Gott als Boten geschickt werden, um mit Seuse zu sprechen.

Die ewige Weisheit begegnet Seuse zum ersten Mal im dritten Kapitel der *Vita*. Sie offenbart sich ihm während des Hörens der von ihr handelnden Worte – er erfährt ihre Gegenwart bei einer Lesung: *Eines tages las man ze tische von der wisheit, da von sin herz ingruntlich bewegt ward. Si sprach also. (S.13,26-27)* Die ewige Weisheit scheint zu Seuse in seinem Herzen zu sprechen, die gesamte Kommunikation vollzieht sich also im Inneren, abgeschottet von der Öffentlichkeit, in der sich Seuse aufhält. Wie in Kap. 4.2.1 beschrieben, erzählt sie Seuse von ihrem Aussehen als Himmelskönigin in einer Weise, die das lesende und sehende Moment übersteigt. Interessant erscheint mir, dass sich diese private Erfahrung in einem durchaus öffentlichen Rahmen vollzieht, nämlich in der Gegenwart vieler anderer Mönche, die sich ebenfalls bei der Lesung aufhalten. Da das Kriterium für eine Vision jedoch in einer Abgeschlossenheit des Geistes liegt, kann eben die Lesung und die durch sie hervorgerufene Konzentration auf das Göttliche durchaus eine Reduktion der Gedanken zur Folge haben, eine innere Einkehr also. In diesem intimen Moment öffnet sich der Geist Seuses und lässt sich von der ewigen Weisheit berühren.

Auch bei dem Einschreiben der Initialen IHS in sein Herzen erfährt Seuse eine göttliche Erscheinung. Diese manifestiert sich als ein Lichtstrahl über seinem Herzen, der erscheint, als er über das Altväterbuch gelehnt in eine Vision entsinkt: *[U]nd nam der altveter bûch under sin hobt zû einem kússin. In dem entsank er im selb und ducht in, daz neiswaz lichtet us drungi von sinem herzen (S.17,2-4)*. Eine nähere Beschreibung des Vorganges befindet sich in Kap. 4.2.2 – der Lichtstrahl dient als Bezeugung für Seuse, dass Gott wahrlich am Grund seines Herzens Platz genommen hat. Das Licht steht als Zeichen für Christus bzw. Gott und ersetzt quasi das himmlische Personal. Wie schon bei der vorhergehenden Episode mit der ewigen Weisheit scheint hier der geschriebene – zuvor war es der gesprochene – Buchstabe eine Verbindung zu dem Göttlichen herzustellen. Die Vision entsteht in einem schlaf- bzw. traumähnlichen Zustand, da sich Seuse gerade in seiner Zelle befindet und entweder langsam einschläft oder abrupt in den Sog der Vision gerissen wird. Während bei der ewigen Weisheit die Vision das Herz Seuses bewegt, entsinkt er an dieser Stelle sich selbst. Er begibt sich in einen offenen Zustand des Geistes, in dem Gott eine einfache

Verbindung zu ihm herstellen kann. An beiden Visionen wird deutlich, dass Visionen Gnadenakte sind, die vom Göttlichen ausgehen und den Menschen beeinflussen.

Dass eine Vision auch mit einem Morgengruß einhergehen kann, zeigt sich in der nächsten Episode.²⁵⁴ Nach der Mette zieht sich Seuse in seine Kapelle zurück, sitzt in einem Sessel und erfährt eine plötzliche Vision, die mit einem Morgengruß an Maria einher geht:

[U]nd denne giengen im och uf sinú ogen, und viel geswind uf sinú knú und grúzte den ufbrechenden liechten morgensternen, die zarten kúngin von himelrich, und meinde: als dú kleinú vögelú in dem sumer den liechten tag grúzent und in frölich enphahent, also in der frölichen begirde grúzt er die liehtbringerin des ewigen tages, und sprach denn dú wort nit einvalteklich, er sprach sú mit einem süssen stillen gedöne in siner sele. (S.17,15-24)

Besonders prägnant erscheint mir die Formulierung der aufgehenden Augen, denn in einem gewissen Sinn gehen Seuse diese wirklich auf. Sie ermöglichen ihm die Sicht in eine Sphäre, die dem ‚normalen‘ Leben verschlossen bleibt. Die Augen können einen Blick in den transzendenten Bereich transportieren, der bis in die gegenwärtige Dimension hineinreicht. Was Seuse genau sieht, wird an den wenigsten Stellen beschrieben, dies scheint aber kaum von Belang zu sein, denn wichtiger ist, welche Erfahrungen und Gefühle in Seuse hervorgerufen werden. Die Vision geht mit einem Kniefall einher, der im Kontext des Morgengrußes eine demütige übereignende Haltung symbolisiert. Bedeutsam wirkt, dass die Grußworte von Seuse nicht einfach gesprochen werden, sondern mit einer Art musikalischer Begleitung in seiner Seele einhergehen. Neben der Sphäre des Morgengrußes in der Realität und dem gegenwärtig stattfindenden Kniefall, erfährt die Szenerie gleichzeitig einen transzendenten Tiefgang, der durch die musikalische Untermalung göttlichen Ursprungs gewährleistet wird.

Die Visionen können ebenso als eine Art der ‚Unterstützung‘ Seuses gesehen werden, der immer wieder zweifelt, ob Gott ihm auch ja nahe steht und ihn niemals verlässt. Eines Tages erscheint ihm in einer Vision ein Engel, der ihn in ein fremdes Land führen will:

Do er einest also sass der selben zit, do was im vor in einer gesiht, wie er neiswar verfüret weri in ein ander land. Also duht in, daz sin engel gar gütlich vor im stúnde ze siner rehten hand. Der diener vert geswind uf und ummvahet den geminnten engel und umbschlússet in und trukt in an sin sele, so er iemer minneklichest konde, daz reht kein mitel was enzwischen in zwein, dez in duhte, und húb uf mit kleglicher stimme und mit weinenden ogen, und sprach us einem vollen herzen: „owe, engel mine, den mir der minneklich got ze trost und ze hüt hat geben, ich bite dich dur die minne, die du ze got hast, daz du mich nicht lassist.“ Do entwúrt der engel und sprach also: „getarst du got nit getrúwen? Lüg, got der hat dich also lieplich umbvangen in siner ewikeit, daz er dich niemer will gelassen.“ (S.19,1-20,9)

²⁵⁴ Diese verstehe ich in Anlehnung an DIETHELM 1988 (s.Anm.246) durchaus als Vision oder zumindest visionsähnlich. HOFMANN 1999 (s.Anm.61) übersetzt diese Passage mit einem reinen „dann öffnete er seine Augen“ (S.47).

Das Fremde kann man paradigmatisch für das Gefühl der Unsicherheit oder gar Gottverlassenheit Seuses deuten. In dieser unbekanntem Gegend angekommen scheint sich Seuse unsicher und einsam zu fühlen, da er sogleich den Engel umarmt und diesen an seine Seele drückt, sodass kein freier Platz zwischen den beiden Gestalten ist. Klagend und weinend spricht er zu dem Engel und bittet diesen, ihn ja nicht zu verlassen. Der Engel antwortet aber, dass Gott ihn in seiner Liebe immer umfassen hält. Eine Tatsache, der sich Seuse deutlich bewusst wäre, wenn er fest an die Liebe Gottes glauben und diesem bedingungslos vertrauen würde. Da er sich aber erst in der Phase des anfangenden Menschen befindet und diese öfters von Zweifel geprägt ist – obwohl Gott doch in den Grund seines Herzens geschrieben wurde –, helfen die Visionen mit, den Weg Seuses zu unterstützen und ihn in seinem Tun zu bestärken.

Die Sehnsucht Seuses nach der Liebe Gottes zeigt sich ebenso in einer weiteren Vision, nämlich jener, in welcher ein Engel Seuse zeigt, wie Gott in seinem Herzen Wohnung genommen hat: *Und eins males nach einem lidenden zite do geschah eins morgen frú, daz er och umgeben waz mit dem himelschen ingensinde in einer gesiht. Do begert er von ire einem klaren himelfúrsten, daz er im zogti, in weler wise gotes verborgnú wonung in siner sele gestalt were.* (S.20,10-14) Die Symbolik des kristallinen Herzens habe ich schon in Kapitel 4.2.2 beschrieben. Die ewige Weisheit sitzt tief in Seuses Herzen und wird ihn niemals verlassen; der Wunsch der IHS-Inschrift hat sich also erfüllt. An dieser Stelle wird deutlich, dass Visionen oft in Situationen des Leidens auftauchen bzw. der inneren Zweifel. Seuse ist anscheinend ständig von einer ganzen Schar Engel oder himmlischen Personals umgeben. Nicht nur der Himmelsfürst, sondern gleich ein ganzes Gesinde befinden sich sichtbar an seiner Seite. Die Präsenz dieses ‚Publikums‘ müsste eigentlich eine unterstützende Wirkung ausüben, da sich Seuse sicher sein kann, in den Zeiten der Not niemals ohne himmlische Begleitung zu sein.

Aber nicht nur das himmlische Personal, sondern auch andere Verstorbene statten Seuse ihren Besuch ab:

Do in den selben ziten hat er gar vil vision kúnftiger und verborgenr dingen und gab im got neiswi ein enpfintlich kuntsami, als verr es denn moht sin, wie es in himelrich und in helle und in vegfúr stunde. Es waz im gewonlich, daz vil selen im vor erschinen, so sú von dieser welt geschieden, und im kund taten, wie es in ergangen weri, wa mit sú ir bússe hetin verschuldet und wa mit man in gehelfen móhte, oder wie ir lon von got weri. (S.22,21-27)

Die unterschiedlichsten Menschen kommen nach ihrem Tod zu ihm und berichten von Himmel und Hölle. Ebenso erscheinen ihm ‚alte Bekannte‘ wie sein früherer Lehrmeister Meister Eckhart oder Bruder Johann von Straßburg. Bei diesen beiden Personen scheint der Fokus eher auf einer Unterstützung der Autorität Seuses zu liegen, da Visionen von derart bekannten Personen natürlich auch das Ansehen dessen steigert, der diese Visionen

empfängt. Meister Eckhart ist hier zusätzlich in seiner Funktion als Lehrender präsent, denn Seuse fragt ihn, was ein Mensch tun muss, der zu Gott kommen will. Er weist Seuse auf die Gelassenheit hin, die für ihn jedoch erst in der Phase des fortschreitenden Menschen notwendig wird: *er sol im selb nah sin selbsheit mit tiefer gelassenheit entsinken, und ellú ding von got nút von der creatur nehmen, und sich in ein stille gedultkeit sezzen gen allen wúlfinen menschen.* (S.23,9-12) Für die Gelassenheit muss man sich selbst entsinken und das Leiden nicht vom Körper aus betrachten – was Seuse als anfangender Mensch ja besonders ausführlich tut –, sondern seine Leiden in stiller Geduld ertragen. Auch Bruder Johann verstärkt die Wichtigkeit einer gelassenen Haltung: *Do húb er uf und sprach, daz mit wetúnders und núzers dem menschen weri, denn da der mensch in gelassenheit von got im selber gedulteklich us giengi und also got dur got liessi.* (S.23,17-20) Es gibt keine bessere und zugleich schmerzlichere Übung für den nach Gott strebenden Menschen als die Gelassenheit. Der Mensch soll sich in ihr selbst aufgeben und sich Gott überlassen. Als dritter Gast erscheint Seuse sein Vater, der im Fegefeuer stark leidet und seinen Sohn um Linderung bittet. Zuletzt auch seine fromme Mutter, die ihm ihren von Gott empfangenen Lohn vor Augen führt.

Kulinarische Visionen

In Kap. 4.3.3 wurde schon deutlich, dass sich auch in der Phase des asketischen Leidens Visionen abspielen. Besonders die Fastnacht (Aschermittwoch) mit ihren festlichen Ausschweifungen vor der langen Fastenzeit bietet für diese einen geeigneten Anlass. In den anfangenden Zeiten ist Seuse nun eine geistliche Fastnacht von Gott beschieden:

Und do er sah fleisch essen und gúten win trinken und er hungrige und turstige was, do ward er von innen gerúret und gie balde us und begond sich selb erbarmen, und ward von grund sins herzen inneklich súzende. Des selben nahtes was im vor in einer gesihte, daz er weri in einer siechstuben. (S.31,11-15)

Seuse befindet sich in einem leidenden Zustand, er fastet zwar zu Gottes Gefallen, was ihn jedoch in Anbetracht der essenden und trinkenden Menschen in dem geheizten Stübchen eher reut, denn freut. Gleichzeitig setzt er mit seinem Fasten ein Zeichen, da er sich stark von der Völlerei und Trunksucht der anderen abgrenzt. In derselben Nacht hat er eine Vision, die sich in einer Krankenstube abspielt. Dort hört er einen himmlischen Gesang, der ihm von einem zwölfjährigen Schüler zu stammen scheint. Ein himmlischer Jüngling erscheint sodann und spricht zu ihm, dass dieser Gesang allein dazu dient, ihn zu erfreuen. Der Sänger bringt Seuse nach seiner Darbietung etwas zu essen vorbei, nämlich einen Korb voller roter Früchte, die wie Erdbeeren aussehen, und die ihm Gott bzw. der Jesusknabe gesandt hat: *Lúge, geselle und gewistergit, dis roten fruht hat dir din frúnt und din himelscher her gesendet, der wunneklich knab und sun dez himelschen vaters, der dir och gesungen hat.*

Ach, wie hat er dich so recht liep! (S.31,33-32,2) Der singende Knabe, dessen Stimme Seuse so verzaubert hat, war Jesus, von ihm kommen auch die Erdbeeren als Geschenk und Liebeszeichen. Im Volksglauben gilt die Erdbeere als die Speise der Seligen im Jenseits. In Bezug auf Seuse gilt sie als besonderes Bild der Liebe Gottes.²⁵⁵ Die Farbe Rot kann ebenfalls als Anspielung auf das Blut Christi bzw. des leidenden Seuses gesehen werden. Die Erdbeeren sollen Seuses Hunger stillen, der durch den Gesang des Knaben aber schon vertrieben wurde. Dass Christus erscheint und seine Liebe zeigt, bestätigt Seuse wieder einmal in seinem Weg. Er kann sich der Liebe Gottes in den Zeiten großer physischer Not sicher sein. Das Leiden ist aber auch in dieser Vision präsent, denn der Jüngling überbringt Seuse die Leidensankündigung Gottes: *Du sollt billich lieb haben, wan er hat dich fúrbaz gemeinet und geeret denn vil ander menschen. Dar umb hab in vil lieb. Und sag dir: du múst liden und múst och fúrbaz me liden denn vil ander menschen. Dar umbe bereit dich dur zú!* (S.32,13-17) Seuse möchte Gott für seine Gabe danken und sieht vor dem Fenster den Jesusknaben, als er sich ihm jedoch nähern will, vergeht das Bild vor seinen Augen. Neben dieser Vision des Essens folgen einige Trank-Visionen, die durch eine Durst-Askese hervorgerufen werden. Die Serie beginnt mit einer Wasser-Vision, in welcher die Gottesmutter samt dem Jesusknaben den Durst leidenden Seuse mit einem Krug Wasser trinkt:

[I]m waz vor in einer gesiht, wie unse frow kemi mit dem lieben kindlin Jesus in der gestalt, als do er uf ertrich waz und sibenjerig waz. Es brahte in der hand ein krúgli mit frischem wasser; daz krúgli waz úberglestet und waz enklein grósser den ein conventkopf. Also nam únse frow daz krúgli in ir hand und bot es im, daz er trunki. Er nam es und trank mit grosser begirde und erlaste sinen trust na wunsche. (S.49,4-10)

Der glänzende Krug entpuppt sich als eine Trinkschale von der Größe wie sie im Kloster verwendet wird. Diese kleine Menge vermag es jedoch seinen Durst zu stillen. Die Vision folgt auf ein Moment großer Verzweiflung, denn Seuse schmeckt das Essen ob des großen Durstes gar nicht und er betet klagend zu Gott, warum er so viel Leid ertragen muss. Eine innere Stimme verkündet ihm eine baldige Tröstung, nämlich die Durststillung durch Maria. Kurz darauf leidet Seuse wieder unter Durst und ein weiteres Mal erscheint ihm Maria: *Do er des nahtes nider kom, do kom fúr in stan in einer gesichte ein himelsches frówliches bilde, und das sprach zú im also: „ich bin es, dú múter, dú dich in der vordren naht hat getrenket uss dem krúglin, und mein, wan dich als úbel túrstet, so will ich von erbermde dich aber trenken.“* (S.49,27-31) Dieses Mal möchte sie ihm aber den besonderen Trank geben, der aus ihrem Herzen fließt. Diese Stelle habe ich unter dem Blut-Aspekt schon in Kap. 4.2.2 näher behandelt. Auffallend ist hier jedoch, dass sich Maria als Mutter Seuses bezeichnet. Durch die äußeren Bußübungen und Jesu Platz in seinem Herzen hat sich Seuse Christus

²⁵⁵ Vgl. SCHMIDT 2000 (s.Anm.69) S.109.

angenähert, die *imitatio* hat ihm in der Folge auch eine besondere Beziehung zur Gottesmutter verschafft. Sie ist nicht nur seine Minnedame, sondern durch die Angleichung an den Gottessohn ebenso Mutterfigur. Als Seuse den himmlischen Trank genossen hat, bleibt etwas in seinem Mund zurück:

Do er wol hat getrunken des himelschen trankes, do bleib im neiswas in dem munde als ein vil kleines weiches knölleli, daz was wiss, als daz himelbrot geschafen was; daz behü er in dem munde neiswi lang ze einem waren urkünde. Dar na enbrast er an ein herzkliches weinen, und danket gote und siner lieben müter ire grossen gnaden, die er von in hate empfangen. (S.50,11-17)

Das kleine Kügelchen kann als Zeugnis für die wirklich stattgefundene Tränkung dienen. Diese reicht von der Sphäre der Vision in die Realität hinein, wo Seuse mit einem kleinen Stück Manna beschenkt wird. Das Himmelsbrot (vgl. Ex 16,14-15²⁵⁶, Num 11,7-8²⁵⁷) ist eine reale Speise, die im Sinaigebiet bis heute verzehrt wird. Schildläuse saugen den Saft aus Tamariskenzweigen, sodass dieser dann verdickt zu weißen süßlichen Kugeln zu Boden fällt.²⁵⁸ Mit einer eben solchen wurde Seuse in dieser Vision bedacht. Das Mannabrot verbleibt lange Zeit in seinem Mund und dient als Zeichen der Erinnerung bzw. als Nachweis für die Erfahrung. An dieser Stelle bietet sich wieder die Frage nach der (Selbst-)Stilisierung Seuses an: inwiefern bringt er dieses Symbol der Gnade Gottes ein, um seine eigene Authentizität zu stärken und seine Erzählung anschaulicher zu gestalten. Näheres dazu aber in Kapitel 6.

Visionen mit Musik und/oder Tanz

Musik scheint ein integraler Bestandteil der Visionen zu sein, der in Seuse Wohlbefinden und ein Gefühl der Gottesnähe hervorruft. Einmal hört er am frühen Morgen eine Stimme in seinem Inneren Maria preisen:

Eins males sass er also der selben zit in siner rúwe, do hort er neiswaz in siner innwendekheit als herzklich erklingen, daz alles sin herz bewegt wart, und dú stimme sang mit einer luter süsser hellung, under dannen do der morgenstern uf gie, und sang disú wort: „Stella Maria maris hodie processit ad ortum, der merstern Maria is hüt her fúr gezoget.“ Dis gesang erhal als úbernatúrlích wol in ime, daz im alles sin gemút verflóget ward, und sang mit ime frólich. (S.17,25-18,3)

²⁵⁶ ¹⁴ Als sich die Tauschicht gehoben hatte, lag auf dem Wüstenboden etwas Feines, Knuspriges, fein wie Reif, auf der Erde. ¹⁵ Als das die Israeliten sahen, sagten sie zueinander: Was ist das? Da sagte Mose zu ihnen: Das ist das Brot, das der Herr euch zu essen gibt.

²⁵⁷ ⁷ Das Manna war wie Koriandersamen, und es sah wie Bdelliumharz aus. ⁸ Die Leute pflegten umherzugehen und es zu sammeln; sie mahlten es mit der Handmühle oder zerstampften es im Mörser, kochten es in einem Topf und bereiteten daraus Brotfladen. Es schmeckte wie Ölkuchen.

²⁵⁸ Vgl. Jürgen EBACH: Manna. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.323.

Die gesungene lateinische Zeile stammt aus dem neunten Responsorium der Matutin am Fest Mariä Geburt.²⁵⁹ Sie setzt den Meeresstern Maria mit dem aufgehenden Morgenstern gleich, beide erstrahlen zu dieser Stunde in vollem Glanz. Der Morgenstern taucht schon bei der ewigen Weisheit als eines ihrer Attribute auf (vgl. Kap. 4.2.1). Es handelt sich hier um einen Preisgesang, der sich an die Gottesmutter richtet. Diese singende Stimme hört Seuse tief in sich selbst. Sie hallt derart in ihm wider, dass sein ganzes Herz davon bewegt wird. Das Herz als besonderer Ort der Gotteswohnung bzw. der Gegenwart Gottes erbebt in Resonanz der göttlichen Stimme, welche einen positiven Effekt auf Seuses emotionalen Zustand ausübt. Der Gesang vertreibt die negative Stimmung, breitet sich in seinem ganzen Körper aus und motiviert ihn zum Mitsingen. Musik besitzt also eine erbauliche Wirkung, die sich im Inneren des Menschen abspielt.

Ein weiteres Mal wirkt Musik in einer derart aufwühlenden Weise, als Seuse eine Situation des körperlichen Leidens erfährt. Er empfängt durch den Gesang eine Vision, in der sein Herz diese göttliche Schönheit nicht mehr ertragen kann:

Und do im also ein vil klein die sinne in ein rūw kamen, do erhūben die himelschen jungling mit hoher stimme daz schön respons: Illuminare, illuminare Jerusalem etc., und daz erklang als unmesseklich sūzz enmiten in siner sele. Do sū kumme ein vil wenig gesungen, do wart dez himelschen gedōnes dú sel als vol, daz sin der krank lip nit me moht erliden, und giengen im dú ogen uf, und daz herze gieng über und flussen die inbrünstigen trehen über abe. (S.18,22.29)

Die himmlischen Jünglinge singen ein Responsorium, das in Seuses Seele Widerhall findet. Die Musik klingt süß, sie zeugt von der Präsenz Gottes, und erfüllt Seuse derart, dass er beinahe zu platzen scheint. Seine Seele ist so stark in Musik eingehüllt, dass der kranke Leib dies nicht mehr ertragen kann und in eine Vision ausbricht. Die Nähe Gottes zeigt sich hier als eine Erfahrung, die zwar in der Seele stattfinden kann, den geschwächten Körper aber überfordert. Es scheint beinahe so, als ob der Körper als Ausweichreaktion in eine Vision abdriftet, um diese durch die Musik hervorgerufene Erfahrung möglichst schonend zu verarbeiten. Dabei geht Seuses Herz über, sei es vor Liebe zu Gott oder aus emotionaler Überbeanspruchung, und Tränen rinnen über sein Gesicht. Die Musik ruft eine überwältigende Wirkung hervor, die aus Seuses Körper birst und den Weg nach außen sucht. Die himmlische Musik kann hier als ein Aspekt des Göttlichen gesehen werden.

Eben diese Verknüpfung zwischen Musik und Vision zeigt sich auch an einer Stelle, an der die irdische Musik jedes Mal eine innerliche Vision Seuses hervorruft:

Hie mite kom er in ein gewonheit, wenn er loblieder horte < singen oder sūzú seitenspil erklingen oder von zitlichem lieb hort > sagen ald singen, so wart im sin herz und mūt gewintlich in gefürt mit einem abgescheiden inblik in sin lieplichostes lieb, von dem alles liep flússet. Wi dik daz minneklich liep mit minneweinenden ogen,

²⁵⁹ Vgl. BIHLMAYER 1961 (s.Anm.54) S.17, Anmerkung zu Zeile 29.

mit uszerspreitem grundlosen herzen sie umbvangen und in daz minnerich herz lieplich gedruket, daz weri unsaglich. (S.15,3-9)

Das Hören bzw. Singen von Lobliedern führt Seuse jedes Mal zu Gott. Sein Herz und seine Sinne werden zu einer abgeschiedenen Innenschau geführt, in der er seiner liebsten Liebe (also die ewige Weisheit bzw. Gott) begegnet. Gott ist Liebe und von ihm kommt auch alle Liebe, die Seuse durch die Musik erfährt. Die Begegnung mit Gott übersteigt seine Sinne. Gott hat in Seuses Vision minneweinende Augen sowie ein ausgebreitetes und grundloses Herz (als ein Zeichen für seine unendliche Liebesfähigkeit). Er hält Seuse an sein Herz gedrückt. Gott ist Liebe durch und durch. Er fließt aus vor Liebe und hält Seuse in Liebe umfassen. Die Beziehung der reziproken Liebe habe ich schon in Kap. 4.2.2 näher behandelt – Liebe produziert Liebe: je mehr Seuse liebt, desto mehr wird er geliebt werden.²⁶⁰ Diese Vision zeugt von der Nähe Gottes, die Seuse so sehnsüchtig erstrebt.

Dass die himmlische Musik aber auch heilend wirken kann, zeigt sich in der folgenden Episode, in welcher der Gesang das körperliche Leid vertreiben kann:

[D]o waz im vor in der gesiht, wie er horti engelschliches gesang und süzzes himelsches gedōne. Da von ward im als wol, daz er alles sines lidens vergass. Also sprach ire eine zū ime: „sih, als du gern hōrest von uns daz gesang der ewikeit, also hōren wir von dir gern daz gesang von der ewigen weisheit.“ Und sprach aber dur na also: „dis ist des gesanges, daz die userwelten heiligen werdent frōlich singende an dem jungsten tage, so sū an schowent, daz sū in iemer werender frōde der ewikeit sint bestetet.“ (S.20,24-21,5)

An dieser Stelle wird deutlich, dass sich Visionen und Musik oftmals überschneiden können. Durch die Musik wird eine Nähe zu Gott geschaffen, welcher am besten in einer Vision begegnet werden kann. Der Engelsgesang und die himmlische Musik erscheinen wie in den oberen Ausschnitten süß, aber es taucht zusätzlich ein weiterer Hinweis auf ihren Ursprung auf. Es handelt sich um den Gesang der Ewigkeit, den die heiligen Menschen am Jüngsten Tag singen werden, wenn sie sich in der immerwährenden Freude des Paradieses und des ewigen Lebens wiederfinden. Dass gerade Seuse diesen zu hören bekommt, zeigt auf, dass er sich auf dem richtigen Weg befindet. Mögen seine körperlichen Leiden noch so grausam sein, er wird diesen Gesang eines Tages am Jüngsten Tag zu hören bekommen, da er von Gott geliebt und auserwählt ist. Gleichzeitig weisen die Engel darauf hin, dass auch sie bzw. Gott gerne Seuses Lobpreis für die ewige Weisheit hören und unterstützen ihn somit in seinem Vorgehen.

Ein anderes Mal wird Seuse von den Engeln zu einem himmlischen Tanz aufgefordert, der ebenso wie der Gesang sein Leiden verschwinden lässt:

²⁶⁰ An dieser Stelle möchte ich jedoch nicht implizieren, dass die Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch auf einem *do, ut des*-Verhältnis beruht. Gott liebt alle Menschen unabhängig ihrer Gesinnung und Gegenliebe.

Der selb jungling kom als recht wol gemüteklich zú ime und meinde, sú werin dar umb her ab von got zú im gesendet, daz sú im sóltin in sinem liden himelsch fröð machen, und sprach, er sólti sinú liden zu den sinnen werfen und inen gesellschaft leisten, und er musti mit in och himelsch tanzen. [...] Do der diener horte den geminten namen Jesus also sússeklich erklingen, do ward sin herz und sinne also recht wol gemüt, daz ime verswand, ob er ie liden gehabt. [...] Dis tanzen waz nit geschafen in der wise, als man in dieser welt tanzet; ez waz neiswi ein himelscher uswal und ein widerinwal in daz wild abgrúnd der götlichen togenheit. (S.21,12-16, 19-21, 26-28)

In der Bibel findet der Tanz meistens im Kult (vgl. Ps 149,3²⁶¹; 150,4²⁶²) als Lob Gottes statt oder, wie in den Geschichtsbüchern erzählt, nach einem Sieg (vgl. Ri 11,34²⁶³, 1 Sam 18,6²⁶⁴). Er ist aber besonders durch den Tanz Davids vor der Bundeslade bekannt (vgl. 2 Sam 6,14²⁶⁵).²⁶⁶ Der Tanz hier kann vor allem als Lob Gottes gesehen werden, da er zwar zur menschlichen Leidenslinderung getanzt wird, aber gleichzeitig die Präsenz Gottes herbeiruft. Mit diesem Tanz hat es eine außergewöhnliche Bewandnis, da er von himmlischer Abstammung ist und eine Verbindung zwischen Himmel und Erde schafft. Wörtlich betrachtet (vgl. Zeile 27-28) fällt er aus dem Himmel hinaus, jedoch zugleich wieder in den Abgrund der himmlischen Heimlichkeit hinein. Der Abgrund kann hierbei das Unfassbare bezeichnen, das nicht in Größenentsprechungen und bestimmte Bezeichnungen eingepasst werden, aber auch ein Hinweis auf eine ekstatische Erfahrung sein kann, die keine Grenze kennt. Tanz und Gesang spielen sich auf einer Ebene ab, die zwischen der irdischen und himmlischen Sphäre liegt. Sie ist vielmehr eine Zwischenstufe, auf der die Nähe Gottes erreicht werden kann, jedoch nur als Gnadenakt und auf Gottes Initiative hin – sie vollzieht sich also nur aus der katabatischen Richtung. Der Tanz erweist sich jedoch wie der Gesang als eine Erfahrung, welche im besten Fall die rein irdische Ebene übersteigt und einen gewissen Kontakt zu Gott herstellt. Zusätzlich ermöglicht dieser das Wohlbefinden des leidenden Körpers, dem seine Qual genommen wird.

Ausgehend von den körperlichen Leiden, die ich in diesem Kapitel beschrieben habe, verlagern sich die Leiden nun in das Innere des Menschen. Den fortschreitenden Menschen erwarten neue Qualen und Herausforderungen, auf die ich im nächsten Kapitel näher eingehen werde.

²⁶¹ *Seinen Namen sollen sie loben beim Reigentanz, / ihm spielen auf Pauken und Harfen.*

²⁶² *Lobt ihn mit Pauken und Tanz, / lobt ihn mit Flöten und Saitenspiel!*

²⁶³ *Als Jiftach nun nach Mizpa zu seinem Haus zurückkehrte, da kam ihm seine Tochter entgegen; sie tanzte zur Pauke. Sie war sein einziges Kind; er hatte weder einen Sohn noch eine andere Tochter.*

²⁶⁴ *Als sie nach Davids Sieg über den Philister heimkehrten, zogen die Frauen aus allen Städten Israels König Saul singend und tanzend mit Handpauken, Freudenrufen und Zimbeln entgegen.*

²⁶⁵ *Und David tanzte mit ganzer Hingabe vor dem Herrn her und trub dabei das leinerne Efod.*

²⁶⁶ Vgl. Hans SCHMOLDT: Tanz. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.492-493.

5 Der fortschreitende Mensch: Verinnerlichung des Leidens

Die zweite Phase auf Seuses mystischem Weg ist von den inneren Leiden geprägt. Während sich der anfangende Mensch besonders durch körperliche Qualen auszeichnet, findet das Leid hier im Inneren des Menschen, in der Seele, statt. An diesem Ort ergibt sich eine neue Auseinandersetzung zwischen Mensch und Gott, sodass Seuse oftmals mit seinen Grenzen konfrontiert wird. Die große ‚Herausforderung‘ dieser zweiten Phase besteht im Erproben der Gelassenheit, die in Anbetracht der zahlreichen Verleumdungen und inneren Leiden bewahrt werden soll. Dabei wird das Konzept der geistlichen Ritterschaft Seuses weiter ausgebaut und auch die Rose erfährt eine Vertiefung ihrer metaphorischen Bedeutung in der Seuse’schen Leidenskonzepktion.

5.1 Was ist Gelassenheit?

Nachdem sich Seuse als anfangender Mensch an den Rand des Todes begeben hat bis ihm von Gott Einhalt geboten wurde, beginnt nun ein neuer Abschnitt in seinem Leben. Es ist unklar, wie viel Zeit zwischen dem 18. – in dem die Phase des anfangenden Menschen endet – und 19. Kapitel vergangen ist, ob es sich um kurze Momente oder mehrere Monate handelt. Jedenfalls beginnt Seuse das darauffolgende Kapitel mit der Beschreibung einer Vision, die er nach der Mette in seiner Zelle erfährt. Ein himmlischer Jüngling fungiert als Gottesbote und überbringt Seuse die Nachricht, dass er lange genug in der niederen Schule gedient hat und er nun von ihm in die Schule der höchsten Kunst geführt wird. Dort soll er jene hohe Fähigkeit lernen, *dú dich in götlichen frid sol sezzen und dinen heiligen anvang zú eim seligen end bringen* (S.53,15-16). Gelassenheit wird als ein Zustand des Friedens und somit auch der inneren Ruhe beschrieben, welcher die Phase des anfangenden Menschen als beendet erklärt und die Transformation zum fortschreitenden Menschen vollzieht. Der leidende Mensch bedarf dieser Eigenschaft, um die inneren Leiden, welche noch schmerzhafter als die äußeren sein sollen, unbeschadet überstehen zu können. Seuse wird nun von dem himmlischen Jüngling in ein geistiges Land zu einem schönen Haus, in dem Menschen leben, die die Gelassenheit pflegen, begleitet. Hier soll er eben diese Kunst erlernen, *will er sich gedulteklich geben in den engen notstal da er inne múss beweret werden* (S.53,27-28). Die inneren Leiden dienen als eine Art Bewährungsprobe, um in die Phase des vollkommenen Menschen aufsteigen zu können. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass in der Phase des fortschreitenden Menschen keine leichte Aufgabe zukommt

auf Seuse, sondern ihn eine starke emotionale Herausforderung erwartet, der er jedoch mit Geduld und Vertrauen in Gott entgegen stehen soll.

Was Gelassenheit genau ist, beschreibt der himmlische Jüngling Seuse folgendermaßen:

Dú hohe schúl und ir kunst, die man hie liset, daz ist nit anders denn ein genzú, volkomnú gelassenheit sin selbs, also daz ein mensch stand in sôlicher entwordenheit, wie im got ist mit im selb ald mit sinen creatures, in lieb ald in leide, daz er sich dez flisse, daz er alle zit stand glich in einem usgene des sinen, als es denn menschlich krankheit erzúgen mag, und allein gotes lob und ere sie ansehende, als sich der lieb Cristus bewiste gen sinem himelschen vatter. (S.54,1-8)

Der Mensch muss sich selbst lassen und zunichte werden, um den Zustand der Gelassenheit zu erreichen. Unabhängig davon, wie Gott oder seine Kreaturen die Menschen zu ihm stehen, soll Seuse stets die gleiche Gemütsverfassung bewahren und nur mehr auf das Gotteslob reagieren wie es Christus getan hat. Negative Erfahrungen mit Gott oder den Menschen soll Seuse ertragen, ohne dass sein eigener (Gemüts-)Zustand davon betroffen wird. Dieses Sich-Selbst-Entwerden kann auch als eine Art Vorbereitung auf die Gottesnähe in der Phase des vollkommenen Menschen gesehen werden bzw. als Einüben in das Erfahren einer *unio*.

Gelassenheit meint in ihrer Grundbedeutung ein Sich-Gott-Anheim-Geben in dem Sinn, dass man sich selbst und sein ganzes Sein an Gott übergibt, sich diesem übereignet. Das soll nicht ein Übertragen der Verantwortung oder Lebensführung im Sinn einer totalen Resignation bedeuten, sondern dieser Vorgang geschieht aus eigener Entscheidung heraus und im Vertrauen auf Gott, dass dieser das Richtige für den Menschen tut. Sich-selbst-Aufgeben bedeutet hier in Gott aufzugehen. Das Zunichte-Werden heißt, die irdische Hülle des Körpers zurückzulassen und diese nicht mehr als Mittel zu verwenden, um Gott näher zu kommen. Durch das Festhalten am Körper ist der Mensch in der Gegenwart verankert, aus welcher er schwerlich in die himmlische Sphäre zu gelangen vermag. In diesem Sinn stellt die Fixierung auf den Körper ein gewisses Hindernis dar, das jedoch mittels der Gelassenheit überwunden werden kann. Wenn die Seele zu sehr am Körper hängt, wie es in Seuses Phase des anfangenden Menschen deutlich geworden ist, dann kann die Nähe zu Gott umso schwerer erreicht werden. Die Leiden am Körper dienen als Zwischenstufe dafür, allein mit der Seele zu Gott zu gelangen. Der Körper dient als Übergangs- und nicht als Erkenntnismedium, welches das individuelle Bewusstsein auf Gott zentriert.

In der Übereignung an Gott kulminieren „Geduld, Selbstverleugnung, Gehorsam, Verträglichkeit, Nachgiebigkeit, Selbstbeherrschung, Beherrschung der Begierden, Gottergebenheit“²⁶⁷ – eine Reihe von eher passiven Eigenschaften, deren Einhalten jedoch eine große Herausforderung für die versuchenden Menschen bedeutet. Dieser Aufgabe steht

²⁶⁷ HOFMANN 1999 (s.Anm.61) S.82, Fußnote 70.

die Verortung im Irdischen entgegen, die „Eigenschaft“²⁶⁸ im wahrsten Sinn des Wortes, welche den Menschen fern von Gott hält. Indem Seuse als anfangender Mensch seinen Körper mit äußeren Bußübungen gequält hat, hat er einen Anfangspunkt geschaffen, auf den er aufbauen und von dem aus er seinen Weg fortsetzen kann. Die Botschaft der Disziplin war eine Konzentration auf das Innere, ein Erkennen der eigenen Grenzen und der individuellen Leidensfähigkeit sowie das Einüben in das Vertrauen auf Gott. Indem Gott immer wieder Kontakt zu Seuse aufgenommen hat (durch Visionen, Auditionen etc.), hat dieser einerseits Bestätigung in seinem Tun erfahren, andererseits aber auch Motivation für seinen weiteren Weg gefunden. Auch wenn die Quintessenz des anfangenden Menschen lautet, dass man nicht die ganze Kraft und Hingabe auf äußere Bußübungen legen soll, da diese schlussendlich zu keiner Einheit mit Gott führen und für den Körper schädlich wirken können, so haben sie Seuse doch auf die Phase des fortschreitenden Menschen vorbereitet. Er hat eine Einübung in das Leiden an sich erfahren, sodass die inneren Leiden, deren Stärke die äußeren übertrifft, auf keinen unerfahrenen Menschen treffen.

Dass diese Gelassenheit aber nicht so einfach zu erreichen ist, erweist sich gleich als Nächstes. Als Seuse sofort begeistert mit der neuen Herausforderung anfangen will, da dies ja nicht so schwer sein kann, gebietet ihm der himmlische Jüngling Einhalt: *„disú kunst will haben ein ledig mÛssekeit; so man ie minr hie tÛt, so man in der warheit ie me hat getan;“* und *meinde ein sÛlich tÛn, in dem der mensch sich selb vermitelt und nit luter gotes lob meinet* (S.54,12-15). Weniger scheint also mehr zu sein. Damit spielt der Bote auf jene Menschen an, die immer mehr über ihre Taten reden, als diese zu vollbringen. Derjenige, der sich selbst zu sehr in den Mittelpunkt seines Lebens stellt, kann schwer zu Gott gelangen, da dieser nicht zum Zentrum werden kann. Das Ich wird auf diese Weise ein Hindernis, das sich zwischen Gott und die menschliche Seele stellt.²⁶⁹

Im Gegensatz zu seinem Enthusiasmus betreffend die äußeren Bußübungen findet sich Seuse hier in einer anderen Situation wieder. In Selbstzweifel versunken ob dieser schwierigen Aufgabe erscheint Seuse das Einüben in die Gelassenheit nicht möglich:

lÛg inwert genote, so vindest du dich selb noch eigentlich und merkst, daz di noh mit allen dinen ussren úbungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene frÛmd widerwertikeit. Du bist noh als ein erschrockens hesli, daz in einem buschen verborgen lit und ab iedem fliegenden blate erschriket. Also ist dir: ab zÛvallendem lidene erschrickest du alle din tag; ab dem anblick diner widersachen entvarwest du; so du solltest under gan, so flúhst du; so du dich solltest bloss dar bieten, so birgest du dich; so man dich denne lobet, so lachest, und so man dich schiltet, so trurest. (S.54,19-29)

Seuse setzt sich selbst als ein ängstlicher Hase in Szene. Ein Bild, das gar nicht so unpassend erscheint. Er, der bei manchen Übungen immer wieder wegen ihrer Grausamkeit

²⁶⁸ Vgl. HOFMANN 1999 (s.Anm.61) S.82, Fußnote 70.

²⁶⁹ Vgl. ebd. S.82, Fußnote 71.

gezögert hat, gerät in Anbetracht dieser schwierigen Aufgabe in Zweifel. Besonders interessant erscheint mir, dass sich Seuse als Hase vor jedem herabfallenden Blatt fürchtet und nicht vor den wilden Tieren, die ihn eventuell anfallen könnten. Natürlich kann das einerseits als reine Redewendung gemeint sein, andererseits könnte man auch interpretieren, dass ein solcher Hase vor jeder Kleinigkeit und Belanglosigkeit erschrickt, weil er die Schwere seiner Aufgaben noch nicht ernst genug nimmt. Die Aufzählung seiner gegensätzlichen Reaktionen offenbart Seuse als einen wechselhaften Menschen, dessen emotionaler Zustand leicht veränderbar ist – bei Lob strahlt er, bei Schelte trauert er. Mit einer solchen Reaktionsweise liefert er sich seiner Umwelt auf Gedeih und Verderb aus. Ebenso stellt sich Seuse die spannende Frage, warum er es eher erträgt, sich selbst auferlegte Leiden anzutun, als fremde Widerwärtigkeiten zu ertragen. Über fremd zugefügte Leiden besitzt Seuse keine Macht, er kann diese nicht abbrechen oder bewussten Einspruch dagegen erheben, somit ist er ganz Gott und dessen Gnade ergeben. Er inszeniert sich als vorbildhafter, aber nicht idealer Mensch, der auch Fehler macht und so für seine LeserInnen ‚menschlich‘ bleibt.

Nach den schweren Zweifeln folgt jedoch eine rasche Erholung, da gleich zu Beginn des 20. Kapitels Seuses Erleichterung über das Abnehmen der äußeren Übungen zum Ausdruck kommt: *Do dem diener derley usser Übunge, di im an sin leben giengen, wurden von got abgesprochen, des wart sin vermügtú natur so fro, daz er weinete von fröden* (S.55,1-3). Nun kann er endlich tun und lassen, wie es ihn freut, ohne asketische Grundsätze zu befolgen:

nu dar, lieber herr, nu wil ich hinnan fúr ein müssig und ein fries leben han, und will mir wol lassen sin. Ich will minen turst mit win und mit wasser wol büzen, ich will ungebunden uf minem strosak schlafen, des ich dik mit jamer han begert, daz mir daz gemach vor minem tod von got wurd. Ich han mich selber gnú lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnen fúr gerúwe. (S.55,7-13)

Seuse betrachtet die Phase des anfangenden Menschen an dieser Stelle als eine rein negative Erfahrung, obgleich er vorher immer wieder betont hat, dass die von ihm sich selbst auferlegten Übungen nur zu seinem Besten sind. Nun hat er endlich die heiß ersehnte Handlungsfreiheit, um trinken und schlafen zu können wie es ihm beliebt. Seuse betrachtet die vergangene Zeit negativ, er hätte sich mit den äußeren Übungen selbst verdorben – wenn, dann eher körperlich als geistig – und nun soll er für diese büßen. Dass ab nun aber auch nicht alles eitel Sonnenschein ist und Seuse tun und lassen kann wie er will, wird spätestens bei der Vorstellung der geistlichen Ritterschaft klar.

5.2 Das Konzept des inneren Leidens

In der Phase des fortschreitenden Menschen steht beim Leid weniger das Ertragen von selbstaufgelegten Bußübungen im Vordergrund, sondern eine willentliche Annahme des von Gott erteilten Leides, das besonders innere Qualen hervorruft. Das ‚Ziel‘ dieser Phase besteht im Einüben in das geduldige Ertragen, welches zu einer Weiterentwicklung der mystischen Persönlichkeit dient. Hierbei wird einerseits Seuses Funktion als Minneritter wieder aufgegriffen, andererseits auch allgemein in eine Lehre des inneren Leidens eingeführt.

5.2.1 Die geistliche Ritterschaft

In einer Vision erlebt Seuse eine Vertiefung jenes Dienstverhältnisses zur ewigen Weisheit, das ich schon in Kapitel 4.2.1 besprochen habe. Während er im Betstuhl sitzt, sinniert er über Vers 7,1²⁷⁰ des Hiob-Buches: *militia est etc., des menschen leben uf disem ertrich ist nit anders denn ein ritterschaft* (S.55,19-20). Während für diese Stelle in der Einheitsübersetzung das Wort ‚Kriegsdienst‘ gewählt wird, bevorzuge ich die von Seuse verwendete Variante *riterschaft*, da diese in meinen Augen den Aspekt des Dienstes stärker als den des Krieges hervorhebt. Dies betont auch Joachim BUMKE in seiner Erläuterung zum Begriffsursprung des Wortes Ritter: Das lateinische Wort *miles* bezeichnet im 12. Jh. den Ritter (im klassischen Latein bedeutet es ‚Soldat‘ und ‚Krieger‘), wobei der Gedanke des Dienstes ebenso im Vordergrund steht, da das Verb *militare* ‚dienen‘ oder ‚Kriegsdienst tun‘ bedeutet. Im 10. und 11. Jh. erhält das Wort zwei neue Akzente. Es bezeichnet nun den Lehnsmann/adeligen Vasallen sowie die bewaffneten Reiter. Das deutsche Wort *Ritter* ist ab dem 11. Jh. bezeugt und dürfte eine Neubildung gewesen sein, deren Betonung sowohl auf dem Kriegsdienst als auch auf dem Dienstgedanken allgemein liegt.²⁷¹ Vor allem letzterer charakterisiert nach BUMKE den Ritterbegriff auf besondere Weise: „Der adelige Herr begibt sich seiner Herrenrechte und tritt in den Dienst einer Dame; er dient um Minnelohn, und es ist eine Auszeichnung für ihn, Diener zu heißen. Wenn man nun ein Wort suchte, um diesen Diener zu bezeichnen, bot sich das Dienstwort *ritter* beinah von selbst an.“²⁷² Ritterschaft bedeutet also primär den Dienst für eine höher gestellte Persönlichkeit, sei es nun eine adelige Dame oder Gott, welcher die höchste Achtung und Ehrschätzung zukommt. Dies

²⁷⁰ *Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde? / Sind nicht seine Tage die eines Tagelöhners?*

²⁷¹ Vgl. Joachim BUMKE: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. Band 1. München: dtv⁵1990. S.64-66.

²⁷² Joachim BUMKE: *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1964. S.99.

beinhaltet zugleich eine gewisse Aufgabe des Selbst, da es nun vorrangig um den Dienst für den/die Höhergestellte/n geht. Den Rittern werden in diesem Zusammenhang bestimmte (religiöse) Tugenden zugeschrieben, darunter besonders die Demut gegenüber Gott (vgl. *Erec* 10085-88²⁷³) sowie Mitleid und Barmherzigkeit gegenüber den Menschen, die Not leiden und Hilfe brauchen (vgl. *Erec* V.9798, 9816, 9821-22²⁷⁴). Als weitere Tugenden sind die *mâze* (*constantia* = Beständigkeit) und *staete* (*temperantia* = Mäßigung) wichtig, die in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen sollen. Es geht um den Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen sowie darum, das Maß gleich zu halten.²⁷⁵ Diese letzten beiden Eigenschaften lassen sich gut mit der von Seuse geforderten Gelassenheit verbinden. Die körperlichen Quälereien sollen mit Maß und Ziel betrieben werden, sodass sie Seuse helfen, das Gedächtnis an den leidenden Christus lebendig zu erhalten. Den inneren Leiden, denen Seuse nun in der Folge begegnen wird, soll er beständig entgegenstehen und lernen, sie zu ertragen. Aus diesem Grund kann ich Sandra FENTEN nicht zustimmen, wenn sie die geistliche Ritterschaft als eine alleinige Institution zum Zweck der Unterscheidung bezeichnet: „Die Idee von der geistlichen Ritterschaft dient also hauptsächlich der Unterscheidung des äußeren und des inneren Leidens sowie der Phasen, welchen sie zuzuordnen sind.“²⁷⁶ Als ersten Einwand möchte ich anführen, dass die Idee der geistlichen Ritterschaft schon in der Phase des anfangenden Menschen aufkommt - besonders im Minneverhältnis zwischen Seuse und der ewigen Weisheit -, zweitens bildet sie nicht das einzige Merkmal in der Phase des fortschreitenden Menschen. Neben der Ritterschaft gibt es noch eine prägnante Leidensankündigung, die Episode mit dem zerschlissenen Fußtuch oder gar die Visionen mit den Rosenbäumen. Die Ritterschaft steht also mitnichten im Mittelpunkt der Phase des fortschreitenden Menschen oder konstituiert sie, sondern bildet hingegen lediglich einen integralen Bestand dieser. Das Leiden steht weiterhin im Vordergrund.

Während Seuse nun im Betstuhl sitzt, mündet die Betrachtung des Hiob-Verses nun in eine Vision. Darin begegnet Seuse wieder einmal ein himmlischer Jüngling, der ihn nun mit der passenden Kleidung eines Ritters ausrüstet: *Er gie zû dem diener und leit im an dú riterkleit und sprach zû im: „bis riter! Du bist unz her kneht gesin, und got will, daz du nu riter siest.“* (S.55,24-26) Seuse wird von der Funktion des Knechts in den Ritterstand erhoben und erfährt dadurch eine starke Aufwertung. Der Aufstieg in den Ritterstand kann symbolisch für den Aufstieg in die Phase des fortschreitenden Menschen gesehen werden. War Seuse

²⁷³ *er tete sam die wîsen tuont, / die des gote genâde sagent / swaz si êren bejagent / und ez von im wellent hân.* Hier wird Erecs Gottesfürchtigkeit als große Herrschertugend gelobt.

²⁷⁴ *im erbarmte diu ellende schar[.] [...] nû half in Êrec trûric sîn. [...] mit guotem trôste er in benam / ir herzeleide etewaz.* Erecs Erbarmen mit den 80 Witwen zeugt ebenso von seinem vorbildlichen Charakter.

²⁷⁵ Vgl. BUMKE 1990 (s.Anm.78) S.417-419.

²⁷⁶ FENTEN 2007 (s.Anm.11) S.168.

anfangs ‚nur‘ Diener der ewigen Weisheit, so kann er jetzt für sie kämpfen, sie verteidigen und öffentlich für sie eintreten, da die inneren Leiden zwar – wie der Name schon sagt – im Inneren des Menschen stattfinden, diese aber durch äußere Personen oder Geschehnisse hervorgerufen werden. Die Ritterrüstung kann man als eine Art Stärkungsvorrichtung für Seuse betrachten, da er zwar durch seine Erfahrungen als anfangender Mensch gewachsen ist und sich weiter entwickelt hat, aber den inneren Leiden gefestigt gegenüber stehen muss. Sie übt eine symbolische Schutzfunktion aus, sodass seine Seele von einer Art Schild gegen die äußeren Widrigkeiten umgeben ist, damit diese nicht bis in sein Innerstes hineinreichen können. Die eigentlich außen getragene Rüstung ist nun in das Innere des Menschen verlegt worden, da gerade dieser Bereich den Anfeindungen und Verleumdungen ausgeliefert ist. Die strahlende Rüstung des Gottesritters bildet einen starken Kontrast zu Seuses Bekleidung in den asketischen Zeiten. Während er dort dreck- und blutverkrustet in seinem härenen Niederkleid gefesselt vor sich hinvegetierte, befindet er sich hier als anerkannter Held mit Prunkkleidung im Mittelpunkt. Der Körper bildet nun nicht mehr die äußerliche Spielfläche des Leidens, sondern seine Seele wird zahlreichen Angriffen ausgesetzt.

Seuse akzeptiert seine neue Aufgabe als geistlicher Ritter recht widerwillig, wollte er doch eigentlich das neue Gefühl der Muße auskosten:

Er sah sich selber an in den ritterschün und sprach mit grossem wunder sines herzen: „wafen got! wie ist es mir ergangen, waz ist uss mir worden! Sol ich nu riter sin? Ich pflege hinnan für vil lieber mins gemaches,“ und sprach zú dem jungling: „sid nu got will, daz ich riter sie, weri ich denne loblich in einem strite riter worden, so weri es mir dest lieber.“ (S.55,26-56,1)

Er ist über seine ‚Beförderung‘ verwundert, da er viel lieber die lang ersehnte Freiheit in seinem Tun genießen wollte. Dieser Impetus erscheint jedoch verwunderlich, wenn man an die Leidenschaft denkt, mit welcher sich Seuse selber kasteit und den Leiden gefrönt hat. Vielleicht dient die anfängliche Ablehnung als Kontrastverstärkung, welche die Bürde bzw. Hingabe betonen soll, die Seuse nun auf sich nimmt. Obwohl er nicht unbedingt Gottesritter sein will, kritisiert er gleichzeitig, dass er lieber in einer Auseinandersetzung Ritter geworden wäre. Er unterstellt Gott gewissermaßen einen unverdienten Aufstieg, der ihm gar nicht zustehen würde. Diese Behauptung wird vom himmlischen Jüngling sogleich korrigiert. Er verkündet ihm noch größeres Leiden als in der Phase des anfangenden Menschen und prophezeit ihm genügend Auseinandersetzungen – als Voraussetzung dafür dient aber das Ernstnehmen der Aufgabe der geistlichen Ritterschaft:

Wer die geischlichen ritterschaft gotes will unverzaheklich füren, dem sol vil me grosses gedranges begegnen, denn es ie tete hie vor bi den alten ziten den verrünten helden, von der kechen ritterschaft dú welt pfliget ze singen und ze sagen. Du wenest, got hab dir dinú joch ab geleit und dinú band hin geworfen, und súlest nu gemaches pflegen: es gart

noch nit also, got will dir dinú band nit ab legen, er will sú endren und will sú swerer machen, denn sú ie wurden.“ (S.56,3-10)

Seuse wird in der geistlichen Ritterschaft eine härtere Bewährungsprobe erfahren als ihm die äußeren Bußübungen beschert haben. Der himmlische Jüngling vergleicht die Ritterschaft mit den Ruhmestaten vergangener Helden (BIHLMAYER sieht darin eine Anspielung auf das Nibelungenlied oder die arturischen Helden)²⁷⁷, vielleicht um Seuse das Konzept ‚schmackhafter‘ zu machen. Denn es sind genau jene schmerzhaften Qualen der Ritter, von denen die Nachwelt besonders reden wird. Zudem hat Gott Seuse nicht aus seinem Dienst entlassen, dass er nun seiner Gemächlichkeit fröhen kann, sondern um das Band ihrer Verbindung noch fester ziehen zu können. Das Band erinnert einerseits an die Fesselvorrichtungen Seuses aus seinen Bußübungen, impliziert aber ebenso eine auf beiden Seiten beruhende Beziehung zwischen Gott und Mensch. Ein Band kann geknüpft, aber auch gelöst werden. Es hält beide Parteien sowohl auf Abstand als auch Nähe zueinander, kann fester gezogen oder gelockert werden. Dieses Bild stellt das Verhältnis der Kommunikation zwischen Seuse und Gott sowie Gott und Mensch treffend dar, denn die katabatische (absteigende) und anabatische (aufsteigende) Ebene spielen sich an einem Strang ab und stehen in einem regen Austausch miteinander.

Die geistliche Ritterschaft soll nun ein Hinweis auf die Herausforderung Seuses sein, welche ihm in dieser schwierigen Phase bevorsteht. Die Leidensankündigungen verdeutlichen die auf ihn zukommende Anstrengung noch mehr.

5.2.2 Die Leidensankündigung(en)

Seuse fühlt sich verzweifelt, er empfindet sich selbst als den einzigen Menschen, der die Last Gottes auf seinen Schultern trägt:

Bin ich allein ein sún̄der und ist menlich gereht, daz du din rúten an mir armen also úbest, und si an menḡen menschen also sparest? Dis tribest du mit mir von minen kindlichen tagen, in den du min jung natur mit sweren, langwirigen siechtagen krúzgetest, und wande, ez weri nu gnúg! (S.56,13-18)

Seuse erfährt das Leid schon seit seiner frühesten Kindheit, insbesondere durch seine Zweifel beim Ordenseintritt, dass seine Mitgliedschaft durch eine größere Zahlung des Vaters quasi erkaufte wurde. Ebenso haben schwere Krankheiten zu seinem Leiden beigetragen. Seuse fühlt sich – wieder einmal – ungerecht behandelt, obwohl er das Leiden doch gleichzeitig anzustreben scheint. Der himmlische Jüngling in der Vision holt ihn jedoch schnell auf den Boden der Tatsachen zurück, denn er konfrontiert Seuse damit, dass er

²⁷⁷ Vgl. BIHLMAYER 1961 (s.Anm.54) S.56, Anmerkung zu Zeile 5f.

zunichte werden soll: *Du müst ze grunde in allen dingen gesúchet werden, sol dir recht beschehen* (S.56,18-19). Das eigene Ich muss zugrunde gehen, um die für den mystischen Weg entscheidende Erfahrung zu machen. Der Durchgang durch den Grund ist notwendig, um das Selbst in den Hintergrund zu stellen. Äußere Dinge zählen nicht, nur Gott soll von Bedeutung sein. Zur Gelassenheit muss sich der Mensch gänzlich Gott anheimgeben und sich selbst entwerden. Das Individuum selbst steht nicht mehr im Mittelpunkt seines Lebens, sondern Gott. Gott ist der Grund allen Seins und um auf den Grund zu gelangen, muss man Gott in seiner Unfassbarkeit begegnen.

Auf die Frage Seuses, wie viele Leiden ihm noch bevorstehen werden, versetzt ihm der himmlische Jüngling sogleich den nächsten Dämpfer:

lûg ufwert an den himel: mahst du die unzallich mengi der sternen gezellen, so maht du och dinú liden gezellen, dú dir noch kúnftig sint; und als die sternen klein schinent und doch gross sint, also son dinú liden klein schinen vor ungeúpter menschen ogen, dú doch na eigenr enpfingung dir gross werden ze tragene. (S.56,21-26)

So viele Sterne am Himmel sind, so zahlreich werden seine Leiden sein. Seuses Aufgaben mögen für das ungeübte Auge klein und unscheinbar wirken, dennoch bergen sie für ihn eine große Herausforderung in sich. Sie sind die Bewährungsproben, um in die Phase des vollkommenen Menschen zu gelangen. Die drei Ebenen des mystischen Weges bauen aufeinander auf, sie bedingen einander und bringen den Menschen näher zu Gott. Zusätzlich impliziert die Aussage des Jünglings, dass Seuse für seine eigenen Leistungen von den Menschen Ablehnung erfahren wird (ein Gegensatz zu der Ruhmesankündigung bei der geistlichen Ritterschaft), da sie sein Tun nicht groß schätzen, sondern vielmehr als kleine Lappalien ansehen. Sie werden ihn selbst und das, wofür er steht, oftmals missachten.

In Anschluss an die Leidensankündigung will Seuse sogleich wissen, welche Leiden ihn erwarten werden. Darauf will ihm der himmlische Jüngling keine Antwort geben, weil er befürchtet, dass Seuse sonst zu sehr verzagen könnte. Auf dessen starkes Drängen hin nennt er ihm unter den unzähligen Leiden, die ihm noch bevorstehen, drei besondere. Früher hat sich Seuse selbst Leid angetan, jetzt wird ihm diese Aufgabe weggenommen und in fremde Hände gegeben; sein eigenes Ansehen wird in der Öffentlichkeit untergehen. Die frühere Bestrafungsform hat ihm bei den Leuten viel Reputation eingebracht, jetzt wird er gebeugt und zunichte werden: *Ich will dich nu dir selber nemen und will dich ane alle wer den frómden ze handeln geben. Da müst du einen berlichen undergang nehmen diner fúrnamekeit [...], aber hie wirst du under geschlagen und müst ze nihtú werden* (S.57,3-5, 8-9). Das Zunichtewerden verweist wieder auf das Erreichen der Gelassenheit als oberstes Ziel; sie soll Seuse helfen, die inneren Leiden zu überstehen. Als zweite Ankündigung kommt hinzu, dass Seuse mit Untreue, Leiden und Ungemach in den Zeiten, wo er eigentlich Liebe und Treue sucht, konfrontiert wird. Egal wie viel Leid er sich vorher selbst angetan hat, Gott

hat ihm seine zarte und liebesbedürftige Natur gegeben, aufgrund derer er sich immer wieder leicht von anderen Menschen verletzt fühlt. Diese ist auch der Grund dafür, dass gerade die inneren Leiden für ihn eine besonders schwere Phase darstellen werden. Das dritte Leiden besteht im Erfahren der Gottverlassenheit. Seuse war bisher verwöhnt von göttlicher Liebe und Güte (*[du] hast in göttlicher sússekeit als ein visch in dem mer geswebt* (S.57,18-19)), aber jetzt soll er von Gott und der Welt verlassen werden. Alles Gute wird fehlschlagen und alles Schlechte wird ihn treffen: *alles, daz du an vahest dir ze lieb ald ze trost, daz múss alles hinder sich gan, und waz dir leid und wider ist, daz sol alles fúr sich gan.* (S.57,22-24) Es kommen wahrlich keine sehr erbaulichen Zeiten auf Seuse zu, denn er muss viel leiden, ohne dass ihm Linderung widerfährt. Diese kann er nur erreichen, wenn er den Zustand der Gelassenheit erlangt, in dem allein das Lob Gottes zählt und alles Negative von Gott und Mensch nicht mehr von Bedeutung ist.

Aufgrund dieser Ankündigungen erfährt Seuse eine starke körperliche Reaktion. Er erschrickt, zittert, springt auf und lässt sich mit ausgebreiteten Armen in Kreuzstellung zu Boden fallen. Er begibt sich in eine *prostratio* vor Gott, die höchste Demut und Ehrfurcht symbolisiert. In Anbetracht dessen, was auf ihn zu kommen wird, erfüllen ihn Schrecken und Angst. Er, der schon bei den äußeren Bußübungen oft innerlich mit sich gerungen hat, wird nun mit einer Form des Leidens konfrontiert, die er nicht direkt kontrollieren kann. Daher stellt das Erproben der Gelassenheit eine Notwendigkeit dar, denn Seuse würde ohne sie wahrscheinlich an den inneren Leiden zerbrechen. Er ruft mit heulender Stimme und schreiendem Herzen zu Gott, auf dass er ihn von dieser großen Bürde befreien möge. Sollte dies aber nicht möglich sein, so nimmt er den himmlischen Willen auf sich. Seuse distanziert sich von seiner Eigenverantwortung und überlässt die Entscheidung Gott. Wenn der in diesem Moment gewissermaßen keinen Einspruch erhebt, dann fügt sich Seuse in dessen Willen: *[er] bat in, móht es sin, daz er in denne úberhúbe dez grossen jamers dur sin milten veterlichen gúti; móhti es aber nút sin, daz denn der himelsch wille siner ewigen ordnung an ime volbracht wurde* (S.57,28-30). Natürlich ist ihm das Leiden von Gott aufgegeben, daran sollte er nicht zweifeln, aber er ist als Mensch des mystischen Weges auch aufgefordert, dieses Leid von sich aus anzunehmen und dies nicht nur zu tun, weil er das Gefühl hat, es aufgedrängt zu bekommen. Aber Seuse fügt sich, als er erkennt, dass alles, was nun geschieht, Gottes Willen entspricht. Eine Stimme, die sich wahrscheinlich als jene Gottes erweist, spricht zu ihm und verabschiedet sich: *gehab dich wol! Ich will selb mit dir sin und will dir helfen, dis wunder alles gnedeklich úberwinden!* (S.57,32-58,1) Gott sichert Seuse seinen Beistand zu, er wird ihn nicht verlassen, sondern weiterhin über ihn wachen. Dieser scheint sich daraufhin nicht mehr so unwohl zu fühlen und willigt mehr oder weniger in das Leiden ein: *Er stúnd uf und ergab sich in die hend gotes* (S.58,1-2). Letztendlich ist es genau diese Reaktion, welche von der Gelassenheit und Gott gefordert wird, nämlich das

Übereignen des Selbst an Gott und die Aufgabe des Ich, um ungehindert zu Gott zu gelangen. Seuse soll ihm bedingungslos vertrauen, eine Fähigkeit, die schwer zu erlernen ist.

5.2.3 Die Leidensgleichnisse

Das Fußtuch

Eines Morgens im Winter kehrt Seuse nach der Messe in seine Zelle zurück, er setzt sich nieder, friert und ist traurig. Plötzlich spricht eine Stimme in ihm, dass er das Zellenfenster aufmachen, hinausschauen und lernen soll. Dort sieht er im Kreuzgang einen Hund mit einem alten Tuch spielen:

do sah er einen hund, der luf enmitten in dem krúzgang und trúg ein verschlissen fússtúch umbe in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem fússtúch; er warf es uf, er warf es nider, und zarte lócher dar in. Also sah er uf und ersufzet inneklich, und ward in ime gesprochen: „reht also wirst du in diner brúder munde.“ (S.58,6-13)

Dies ist die erste Vision, in der ein tierisches Lebewesen auftaucht. In der Bibel wird der Hund vor allem als herumstreuendes Tier erwähnt und daher als eine niedrige Kreatur angesehen (vgl. Koh 9,3-4²⁷⁸) oder als Schimpfwort verwendet (vgl. 2 Sam 3,8²⁷⁹).²⁸⁰ Der Hund allein versinnbildlicht ein niedrig geachtetes Lebewesen, aber das Fußtuch, mit dem Seuse verglichen wird, besitzt einen noch niedrigeren Bedeutungsgrad. Es ist zerschissen und voller Löcher, aber nicht kaputt. Es ist zwar stark beeinträchtigt und mitgenommen, jedoch nicht vollends zerstört. Dadurch, dass Seuse es als ein Objekt der Wertschätzung anerkennt, zeigt sich – sofern es symbolisch für ihn steht –, dass dieser ebenso wieder Achtung und Würdigung erfahren wird. Daher denkt Seuse beim Aufheben des Fußtuches vom Boden des Kreuzganges ganz im Sinne der Gelassenheit: *sid es anders nút mag gesin, so gib dich dar in, und lûg eben, wie sich daz fússtúch swigende úbel lat handlen; daz tú och du!* (S.58,11-13) Wenn es eben anders nicht geht, so muss er sich dem Leiden fügen und akzeptieren, was auf ihn zukommt. Er kann an seiner Situation nichts ändern, das (schweigende) Ertragen bleibt als seine einzige Handlungsweise übrig, mittels derer er den Leiden entgegentreten vermag.

²⁷⁸ ³Das ist das Schlimme an allem, was unter der Sonne getan wurde, daß alle dann ein und dasselbe Geschick trifft und daß in den Menschen überdies die Lust zum Bösen wächst und Verblendung ihren Geist erfaßt, während sie leben und danach, wenn sie zu den Toten müssen – ⁴ja, wer würde da ausgenommen? Für jeden Lebenden gibt es noch Zuversicht. Denn: Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe.

²⁷⁹ Da wurde Abner sehr zornig über die Frage Ischbaals und sagte: Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda? [...]

²⁸⁰ Vgl. SCHMOLDT 2004 (s.Anm.186) S.509.

Das Fußtuch verbleibt in Seuses Besitz und erinnert ihn an seine Aufgabe, das Leiden bewusst zu akzeptieren und nicht dagegen anzukämpfen: *so er wollte us brechen mit ungedult, so nam er es her fúr, daz er sich selb dar inne erkandi und gen menlich stille swigeti* (S.58,14-16). Als wichtige Unterweisung lernt Seuse, dass er sich in den Zeiten der Not nicht einfach so von jenen abwenden kann, die ihn quálen. Als er dies einmal tut, wird er sogleich von Gott gerügt: *gedenk, daz ich, din herr, min schónes antlút nit kerte von dien, die mich an gespözeten* (S.58,19-20). Diese Stelle verweist sowohl auf die Leiden des Gottesknechtes (Jes 50,6²⁸¹)²⁸² sowie die Schmähungen Jesu durch die Soldaten vor der Kreuzigung (Mk 17-20a²⁸³). In beiden Situationen begibt sich der Leidende in die Hand Gottes und erträgt ohne sich zu beschweren. Geduld ist jene Tugend, die Seuse noch lernen muss.

Der Rosenbaum

Sein Zögern bezüglich des Leidens zeigt sich auch in weiteren Situationen. Sobald Seuse Leid begegnet, wird er von Zweifeln übermannt und fleht sofort zu Gott, diese möglichst schnell von ihm zu nehmen: *owe got, wan hetí dis liden ein ende, daz ich sin were ab komen!* (S.58,23). Daraufhin erfährt er von Gott eine direkte Unterweisung in die Lehre des Leidens:

du kanst noh nit wol liden, ich will es dich leren. Lüg, wenne du in einem liden bist, so solt du nit sehens haben uf des gegenwürtigen lidens ende, daz du wenest denn ze rúw komen; du solt dich under dannen, die will ens liden wert, bereiten, ein anders liden gedulteklich ze enphahene, daz höret dur zú. Du solt tún als ein jungfrow, dú rosen brichet: so dú einen risen ab der rosenstuden gebrichet, so genügt ir nit, so nimt in ir sinne einen fúrsaz, wie si noh me her ab gewúnne. Also tú och du: bereit dich vorhin dur zú, wenn dis liden ein end hab, daz dir geswind ein anders begegnet.“ (S.58,25-59,3)

Wenn Seuse Leid erfährt, so soll er nicht auf dessen Ende harren, sondern vielmehr weitere Leiden erwarten und willkommen heißen. Das Leiden entspricht keiner abgeschlossenen Phase, es entspricht für Seuse als fortschreitender Mensch eher einem andauernden Zustand. Indem er ständig damit konfrontiert wird, lernt er das Einüben in die Gelassenheit. Jener Seuse, der sich mit dem ängstlichen Häslein identifiziert hat, muss nun weichen. Gott verlangt von ihm das, wovor er sich eigentlich die ganze Zeit fürchtet, nämlich das Leiden ohne Ausweg. Um dieses zu überstehen, bedarf er der Gelassenheit, die ihn die vielen Verleumdungen unbeschadet überstehen lässt. Die Rosen verweisen - wie schon in

²⁸¹ *Ich hielt meinen Rücken denen hin, / die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, / meine Wangen. Mein Gesicht verbarg ich nicht / vor Schmähungen und Speichel.*

²⁸² Vgl. BIHLMAYER 1961 (s.Anm.54) S.58, Anmerkung zu Zeile 19f.

²⁸³ ¹⁷ *Dann legten sie ihm einen Purpurmantel um und flochten einen Dornenkranz; den setzten sie ihm auf* ¹⁸ *und grüßten ihn: Heil dir, König der Juden!* ¹⁹ *Sie schlugen ihm mit einem Stock auf den Kopf und spuckten ihn an, knieten vor ihm nieder und huldigten ihm.* ^{20a} *Nachdem sie so ihren Spott mit ihm getrieben hatten, nahmen sie ihm den Purpurmantel ab und zogen ihm seine eigenen Kleider wieder an.*

Kap. 4.2.1 - auf das Leiden und Blut Jesu und dienen insbesondere als Bild für Seuse. So wie es einem jungen Mädchen nicht genügt nur eine Rose vom Rosenstock abzubrechen, so soll auch Seuse freudvoll die vielen Leiden akzeptieren, willkommen heißen und annehmen. Das Blumenbrechen erinnert ebenso an die höfische Minnelyrik, vor allem an das *Lindenlied* Walthers von der Vogelweide (V.I,1-6, III,7-9²⁸⁴). Das Rosenbrechen verweist in diesem Gedicht auf die körperliche Liebe. In Zusammenhang mit Seuse kann das Blumenbrechen als Liebeszeichen gedeutet werden. Die Rosen stehen für das Leid allgemein, während das Blumenbrechen als Vermehrung des Leidens sowie als Geste der Liebe Gottes dient. Seuse erfährt also andauerndes Leiden, das ihn zwar quält, aber gleichzeitig eine Auszeichnung vor Gott darstellt.

Ein weiteres Mal spielt der Rosenbaum eine besondere Rolle in der Vision einer Gottesfreundin, da er dort ebenfalls Seuses Leiden verkörpert:

Also sah si, daz uss der sunnen gie ein glast gen des dieners herzen, der waz als kreftig, daz alle sin adren und gelider enzündet wurden. Aber der rosbom neigte sich enzwischen, und heti gern mit sinen diken esten der sunnen schin gen sinem herzen gehindert. Daz enmoht er nit getûn, wann dú usbrechenden glenz waren als stark, daz sú durdrungen alle die este und luhten hin in in daz herze. (S.59,13-19)

Der Glanz der Sonne, welche als das aufgehende Licht ein Symbol für Christus ist, strahlt so stark auf das Herz Seuses, dass es – wahrscheinlich in göttlicher Liebe – alle seine Adern und Glieder entzündet. Das feurige Licht symbolisiert die *doxa* Gottes, seine Macht und Heiligkeit. Der Rosenbaum, der sich in der Vision neben Seuse befindet, erscheint jedoch eifersüchtig, er möchte diese Lichterscheinung verhindern und behindert die Strahlen mit seinen dicken Ästen. Das Licht erweist sich aber als resistent und dringt durch die Äste hindurch bis in das Herz Seuses hinein. Wieder einmal fungiert das Herz als der Treffpunkt zwischen Gott und Mensch, als Zentrum der Botschaft Gottes. Ebenso wie in der Episode, als aus Seuses Herz mit der IHS-Narbe jenes Licht dringt, das sich auch nicht mit einer Kappe erlöschen lässt (vgl. Kap. 4.2.2), stellt das Licht hier eine Kraft dar, welche nicht unterdrückt werden kann. Was es nun mit Licht und Rosenbaum genauer auf sich hat, erklärt der Jesusknabe der Gottesfreundin, als diese ihn nach der Symbolik von Licht und Rose fragt:

do hab ich sin minneriches herz als klarlich durglestet, daz ein widerschin des glastes sol von sinem herzen us dringen, der menschlichú herzen sol minneklich zú mir ziehen; und der diker rosbom, der da betútet sinú manigvaltígú liden, dú im kúnftig sint, der enmag daz nit gehinderen, es múss adelich in im volbraht werden. (S.59,23-28)

²⁸⁴ I. *Under der linden / an der heide, / dâ unser zweier bette was, / dâ mugent ir vinden / schône beide / gebrochen bluomen unde gras.* III. *Bî den rôsen er wol mac, / tandaradej, / merken, wâ mirz houbet lac.*

Rose und Licht stehen in Konkurrenz zueinander. Das Licht macht Seuse zu einem durchsichtigen Gegenstand, der als Vermittler etwas von dem göttlichen Licht auf die anderen Menschen übertragen soll. Es zeigen sich hier Anklänge an den Gedanken einer universalen Mission, d.h. Gott gesteht Seuse und seinen Leiden Wirkmächtigkeit und Popularität zu, die andere Menschen inspirieren soll. Der Körper Seuses wird in der Phase des fortschreitenden Menschen weniger zum Kommunikationsmedium zwischen Mensch und Gott, sondern eher zum Spielfeld auf vertikaler Ebene zwischen den Menschen untereinander. Seuse wird von Gott eine Beispielqualität zugestanden, durch welche er andere Menschen in ihrem Glauben unterstützen soll. Die inneren Leiden bilden eine große Herausforderung für ihn, aber die Vision unterstützt Seuse in seinem Tun. Das Licht, das seinen Körper erfüllt, dient als Zeichen der Gegenwart Gottes in seinem Herzen. Der Rosenbaum mit seinen dicken Ästen mag zwar ein Hindernis darstellen, aber er vermag es nicht, das göttliche Licht in ihm zu erlöschen. Auch wenn die Äste noch so dick sein – die Leiden noch so schwer sein - mögen, das Licht findet immer einen Weg und kann nicht von ihnen verstellt werden. Beide Aspekte, sowohl der Rosenbaum als auch das Licht, sind Kennzeichen des Göttlichen. In ersterem kulminieren der Gedanke des Lebensbaumes und die Rose. Der Lebensbaum steht im Paradies und bildet das Pendant zum Baum der Erkenntnis (vgl. Gen 2,9²⁸⁵). Später wird das Kreuz Christi in der typologischen Sichtweise mit dem Baum des Lebens gleichgesetzt und taucht im 12.-14. Jh. als Baumkreuz auf – hierbei vor allem Stamm und/oder Äste eines Baumes samt Blättern, Blüten oder Früchten.²⁸⁶ Die Rosen stehen für das Leiden und Blut Christi (vgl. Kap.4.2.1). Das Licht wiederum dient ebenso als göttliches Zeichen, es steht für den auferstandenen Christus als das Licht des Morgens (vgl. Kap.4.2.1). Die Verbindung zwischen Rosenbaum und Licht mag auf den ersten Blick wie ein Konkurrenzverhältnis erscheinen, erweist sich auf den zweiten Blick aber als ein Zusammenspiel. Der Körper bzw. die Seele Seuses bilden das Spielfeld zwischen den Leiden (in Form des Rosenbaumes) und der göttlichen Botschaft (das Licht). Beide widersprechen einander nicht, sondern ergänzen einander – das Leiden Seuses und die Liebe Gottes kreuzen sich in dieser Vision und zeigen die intensive Verbindung auf.

Die Abgeschlossenheit

Da Abgeschlossenheit für den fortschreitenden Menschen förderlich ist, verbleibt Seuse zehn Jahre lang fern von der Welt in seinem Kloster. Wenn er nicht zu Tisch speist, befindet er sich in seiner Kapelle. Er redet so wenig als möglich, blickt sich kaum um und unternimmt keine Reisen. In einem selbstkritischen Satz kommentiert Seuse sein Tun: *Disú hût ellú half*

²⁸⁵ Gott, der Herr, ließ aus dem Ackerboden allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen und mit köstlichen Früchten, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.

²⁸⁶ Vgl. SCHMIDT 2000 (s.Anm.69) S.19, 23-25.

nit, wan in den selben jaren vielen uf in gar berlichú liden, von den er ward als swarlich gedrunge, daz er im selb und andren menschen ward ze erbarmene. (S.60,7-9) Sein Verhalten entspricht also jener Vorsicht oder Annahme, dass wenn er alle Situationen meidet, in denen ihm Leid begegnen könnte, die schweren Leiden nicht auf ihn zukommen würden. Diesen kann er aber nicht entfliehen. Vielmehr stürzen und dringen sie in so großer Zahl und Heftigkeit auf ihn ein, dass er das Mitleid anderer Menschen erregen wird.

Ebenso kritisch-ironisch beschreibt Seuse seinen einsamen Zustand als *gevangnúst* (S.60,10); ein Begriff, der eher negativ denn positiv konnotiert ist. Um sich den zehn Jahre andauernden Aufenthalt in seiner Zelle zu erleichtern, möchte Seuse Bilder und Aussprüche der Wüstenväter an der Zellenwand anbringen lassen. Doch Gott interveniert an dieser Stelle und lässt den Maler erkranken – er macht ihn blind. Dies erinnert an zwei Episoden aus der Bibel, in denen Jesus Blinde heilt (vgl. Joh 9,4-7²⁸⁷; Mk 8,23-26²⁸⁸). Ähnlich der Vorgehensweise Jesu bewirkt auch Seuse hier die Heilung des Malers:

Der diener hiess in die nidergeworfen leiter wider uf zu den entworfen alten veteren rihten, und gie die leite ruf und streich sin hende an dú bilde und bestreich dem maler sinú wetúndú ogen und sprach: „in der kraft gotes und der heilikeit dieser alter veter gebút ich ú, meister, daz ir morn des tages her wider in koment und an úwern ogen genzlich genesen siend.“ (S.60,20-26)

Wichtig ist, dass Seuse die Heilung nicht in seinem eigenen Namen vollzieht, sondern durch die Kraft Gottes und der Wüstenväter. Als Mönch kennt er die Beschreibungen von Jesu Heilungen und weiß um deren theologische Bedeutung. Jesus als Heilender verweist auf die Heilstaten der Endzeit und bestätigt somit in seinem Wirken die Realität des Gottesreiches.²⁸⁹ Die unterschiedlichen Heilungen spielten eine wichtige Rolle, um den Menschen die Gottessohnschaft Jesu näherzubringen. Die von Seuse vorgenommene Heilung dient wahrscheinlich dem Zweck, seine Autorität als Vertrauter Gottes zu bestätigen bzw. sich selbst als ein solcher zu inszenieren. In gewisser Weise wirkt Seuses Anliegen aber auch so, als ob er es ebenso aus Eigennutz vornimmt. Ihm liegt an der schnellen Fertigstellung der Malerei, damit er möglichst bald in seiner Zelle eine Ablenkung von seinem leidenden Zustand erfährt. Dieser Verdacht wird aber sogleich relativiert, als Seuse jegliche

²⁸⁷ ⁴Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat; es kommt die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann. ⁵Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt. ⁶Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf die Erde; dann machte er mit dem Speichel einen Teig, strich ihn dem Blinden auf die Augen ⁷und sagte zu ihm: Geh und wasch dich in dem Teich Schiloach! Schiloach heißt übersetzt: Der Gesandte. Der Mann ging fort und wusch sich. Und als er zurückkam, konnte er sehen.

²⁸⁸ ²³Er nahm den Blinden bei der Hand, führte ihn vor das Dorf hinaus, bestrich seine Augen mit Speichel, legte ihm die Hände auf und fragte ihn: Siehst du etwas? ²⁴Der Mann blickte auf und sagte: Ich sehe Menschen; denn ich sehe etwas, das wie Bäume aussieht und umhergeht. ²⁵Da legte er ihm nochmals die Hände auf die Augen; nun sah der Mann deutlich. Er war geheilt und konnte alles ganz genau sehen.

²⁸⁹ Vgl. Klaus KOCH und Jürgen ROLOFF: Heilung. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.208-209, hier S.209.

Verantwortung für die Heilung an die Altväter verweist: *Aber der diener gab es den alten veteren, an der bilde er die hende hat gestrichen* (S.60,28-29). Die Wüstenväter haben ihm die Kraft gegeben, mit seinen Händen die Heilung des Malers zu bewirken. Wie schon bei der Lichterscheinung in Kap.4.2.2 haben die Anachoreten etwas Wundertätiges geschaffen. Nach der Heilung erlebt Seuse eine harte Leidenszeit. Es scheint fast so, als ob Gott allen Menschen die Lizenz gegeben hätte ihn zu quälen, denn er wird nun Tag und Nacht von Menschen und Geistern heimgesucht:

Got der tet die glich do in den selben ziten, als ob er den bösen geisten und allen menschen über in erlobet het in ze pingen. Unzallich vil erleid er do von den bösen geisten, die im mit angenommenen jemerlichen bilden mit wilder freidkeit so vil leides und lidens an taten, baidú tag und naht, wachende und schlaffende, daz im vil we dur von beschah. (S.61,1-6)

Seuse bekommt hier schon einen Vorgeschmack auf jene Zeit, in der er mit unzähligen Verleumdungen konfrontiert werden wird. Auch als ihn einmal eine Anfechtung überkommt, die ihn zum Fleisch Essen überreden will - obwohl er dieses schon viele Jahre lang gemieden hat -, begegnet ihm in einer Vision eine heilige Person, die ihm Schlimmes verkündet: *diese múnch hat einen tod verschuldet, und den will ich im an tûn.* (S.61,12-13) Nach dem Prinzip ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ scheint es Seuse nun an den Kragen zu gehen. Was als nächstes geschieht, könnte auch in einem modernen Horrorfilm erscheinen: *sid ich dir nu anders nit getûn mag, so wil ich dinen lip doch mit disem negber pingen und ze dem mund in boren, daz dir als we múss geschehen, als gross din lust mit fleisch essen ist gewesen.* (S.61,15-18) So stark wie seine Lust, Fleisch zu essen war, so sehr wird Seuse nun verletzt: ein großer Bohrer dringt in seinen Mund ein und verwundet seinen Mundraum derart, dass er drei Tage nur mehr flüssige Nahrung zu sich nehmen kann. Die inneren Leiden verlagern sich hier in das Körperliche hinein und dringen wahrlich nach außen. Das körperliche Leiden tritt hier in einer radikalisierten Form auf, die sich der eigenen Kontrolle entzieht.

5.3 Erfahrungen der inneren Leiden

5.3.1 Die andauernden drei Leiden

Drei innere Leiden betreffen Seuse besonders. Als erstes erfährt er Anfechtungen in seinem Glauben, die sich in kritisch-ungläubigen Fragen manifestieren und in seiner Seele Zweifel und Unglaube hervorrufen (z.B. Wie konnte Gott Mensch werden?). Je mehr er diesen widerstehen will, desto mehr verirrt er sich in seinen Gedanken. Gott lässt ihn neun Jahre

lang in diesem Zustand, der ihn innerlich zerreisst : *In dieser anvehtung liess in got wol uf IX jar mit schriendem herzen und weinenden ogen uf zû gote und ze allen heiligen umb hilf* (S.61,28-30). Gott gebietet dem aber nach einiger Zeit Einhalt und verleiht Seuse *grössú vestekeit und erlúhtunge des globen* (S.61,31-32). Das Ertragen dieser inneren Zerrissenheit verleiht Seuse in der Folge mehr Verständnis und Vertrauen in seinen Glauben. Gott belohnt diejenigen, die für ihn leiden und Seuse insbesondere.

Das zweite Leiden besteht in einer Traurigkeit, die einen depressiven Zug trägt. Seuse fühlt sich so schwermütig, als ob ein Berg auf seinem Herzen liegen würde. Über acht Jahre lang leidet er unter seiner allzu raschen Weltentsagung: *sin geswinder abker waz so scharpf, daz siner leblichen natur vil gross gedrang dur von beschah* (S.62,3-4). Die Einsamkeit belastet seine empfindsame Seele und ruft innerliche Zweifel und Schmerzen hervor.

Das dritte Leiden besteht in vielen Anfechtungen, die ihn von der ewigen Verdammnis seiner Seele überzeugen wollen. Seuse glaubt, *daz siner sele niemer rat wurdí, und eweklich müsti verdammet sin, swie recht er teti ald wie vil er sich úbti, daz das nihtes nit hulfi, daz er der behaltnen eine wurdí; es weri alles vor us hin verlorn* (S.62,6-9). Seuse wird eingeredet, dass seine Seele keine Rettung zu erwarten hat, unabhängig von seinen guten Taten. Wenn er zum Chor geht oder etwas anderes Gutes tun will, greifen die Anfechtungen ein und wollen ihn – ähnlich wie Jesus in der Wüste den Versuchungen des Teufels ausgesetzt ist (vgl. Lk 4,3-7²⁹⁰) – vom Vertrauen in Gott und dessen Heilswillen abbringen. Als Seuse nun Gott um Hilfe bittet und mit ihm Zwiesprache halten will, verwendet er eine bezeichnende Formulierung: *er klopfete an sin herz* (S.62,19). Nachdem Gott dort Wohnung genommen hat, ist dies der Ort, wo er um Rat ansuchen kann. Im Rahmen dieser Anfechtungen wird er mit einer Angst konfrontiert, die ihn schon seit frühester Jugend begleitet. Seuse fürchtet, dass er die Sünde der Simonie (ein geistliches Gut wird gegen ein weltliches getauscht) begangen hätte. Ihm stellt sich der Vorwurf entgegen, sein Eintritt in den Orden sei durch ein Geldgeschenk seines Vaters an das Kloster erkaufte worden. Die Zeit der Zweifel und Ängste lässt Seuse viele Jahre über in einem innerlich gequälten Zustand verbleiben, aus dem es keine Rückkehr zu geben scheint: *Do dis freidig liden gewerete wol uf X jar, daz er sich selber in dem zit allem nie an gesah, denn fúr einen verdampneten menschen* (S.63,1-4). Dies dauert solange an bis er auf Meister Eckhart trifft, der ihn von seinem Leiden befreit. Auf welche Art und Weise das geschieht, beschreibt Seuse leider nicht.

²⁹⁰ ³Da sagte der Teufel zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, so befiehl diesem Stein, zu Brot zu werden. ⁴Jesus antwortete ihm: In der Schrift heißt es: Der Mensch lebt nicht nur von Brot. ⁵Da führte ihn der Teufel (auf einen Berg) hinauf und zeigte ihm in einem einzigen Augenblick alle Reiche der Erde. ⁶Und er sagte zu ihm: All die Macht und Herrlichkeit dieser Reiche will ich dir geben; denn sie sind mir überlassen, und ich gebe sie, wem ich will. ⁷Wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest, wird dir alles gehören.

5.3.2 Die Visionen der Gottesfreundin Anna

Während der Zeit der inneren Leiden erfährt Seuse viele Visionen – aber nichts kann ihm seine Qual erleichtern: *Was im eblich grosses lidens viele uf dis güt werk, daz waz ane zal und ane mass, wie menger sel och dur in gehúlfen wurdí* (S.63,11-13). Egal wie viel ihm geholfen wird, die Leiden überwiegen alles Gute, das ihm widerfährt.

Eine von Seuses geistlichen Töchtern, Anna, eine Nonne aus einem von ihm als Seelsorger betreuten Frauenkloster, hat mehrere Visionen über Seuse. In einer ersten Vision zeigt ihr Gott die Wirkung Seuses auf die anderen Menschen, da er viele im Glauben an Gott unterstützt und als Vorbild für sie wirkt. Anna sieht Seuse auf einem Berg das Messopfer darbringen, wobei sich viele Seelen an und in ihm befinden. Je näher eine Seele zu Gott ist, desto mehr hat sie ihre Verankerung im Körper des Dieners: *ein iekliches als vil ez im me gotes hatet, als vil hat es och me stat in ime, und als vil ez im inrllicher lag, als vil hat sich och got zú im gekeret* (S.63,17-19). Der Körper Seuses umfasst jenen Teil der Seelen, der sich in Gott befindet, und somit wird ihm eine göttliche Qualität zugesprochen. Gott hat in Seuse Wohnung bezogen, wodurch Seuse nun eine Mittlerfunktion zwischen der irdischen und himmlischen Ebene besitzt. Er nützt seine Möglichkeit der Kommunikation mit Gott nicht nur, um diesem näher zu kommen, sondern ebenso dazu, anderen Menschen zu helfen und ihren Seelen die richtige Richtung zu weisen.

In einer anderen Vision kann Anna Seuse unter den vielen Mönchsbrüdern nicht erkennen und bittet Gott um Hilfe. Dieser verrät ihr ein Erkennungsmerkmal:

er hat einen grünen ring umb sin hobt, der ist umb und umb mit roten und wissen rosen vermischet under enander als ein rōsin schapel, und betútend die wissen rosen sin luterkeit und die roten rosen sind gedultekeit in menigvaltigenm liden, daz er múz erliden. Und als der guldin sinwel ring, den man den heiligen umb daz hobt pfliget ze malene, als der bezeichent der rōselohte ring menigvaltigkeit dez lidens, daz die lieben gotesfrúnde mússent tragen, die wil sú noch in der zit mit ritterlicher úbung got dienend sind. (S.64,7-16)

Diese Beschreibung dient oft als Vorbild für bildliche Darstellungen Seuses. Die Rosen stehen als Kennzeichen für ihn und sein Leiden. Der Ring um Seuses Kopf besteht aus weißen und roten Rosen: erstere bezeichnen seine Reinheit bzw. Unschuld, letztere symbolisieren sein Leiden und die Geduld, mit welcher er dieses erträgt. Ebenso können sie mit jenen beiden Elementen in Verbindung gebracht werden, die aus Jesu Seitenwunde geflossen sind (vgl. Joh 19,33-34²⁹¹), nämlich Blut und Wasser. Diese stehen gleich den Rosen für das Leiden und die Taufe als Neugeburt bzw. Reinigung. Der Rosenring umgibt

²⁹¹ ³³Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, ³⁴sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus.

Seuses Haupt wie die Korona die Heiligen, aber die Rosen verleihen ihm die besondere Bedeutung des Leidens als Gottesritter.

In der Zeit des inneren Leidens ist Seuse stets von vielen Engeln umgeben. Er selbst erfährt auch eine Vision mit Rosen. In dieser wird er an einen himmlischen Ort geführt, wo viele Engel versammelt sind. Einer von ihnen bittet ihn, seine Hand auszustrecken. Als Seuse nun auf diese blickt, entdeckt er auf ihr eine Rose, die so groß ist, dass sie seine ganze Hand umfasst und bis an die Finger reicht. Er empfindet sie als sehr schön anzusehen, weiß aber nicht recht, was sie bedeuten soll. Der Engel klärt ihn daraufhin auf: *es betútet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got will geben, und daz sint die vier roten rosen an beden henden und beden fússen.* (S.64,31-65,1) Die roten Rosen symbolisieren wieder einmal das Leiden, das Seuse auferlegt ist. Hier hat er wie die vier Kreuzesmale Jesu je zwei Rosen-Stigmata an Händen und Füßen. Das Rot der Rosen verweist auf die Symbolik des Blutes, kann aber auch gleichzeitig darauf hinweisen, dass die inneren Leiden keine körperliche Verwundung hervorrufen werden. Seuse seufzt nach dieser Offenbarung sogleich schweren Herzens und bekundet, dass das Leiden zwar sehr weh tut, aber eine wunderbare Zierde von Gott ist.

5.3.3 Unterschiedliche Verleumdungen und Gefährdungen

Wie schmerzhaft die inneren Leiden für Seuse sind, möchte ich in den nächsten Darstellungen kurz beschreiben. Natürlich könnten sie viel ausführlicher analysiert werden, aber da ich nur aufzeigen will, wie sehr Seuse durch die inneren Leiden gequält wird, erscheint eine bündige Beschreibung der vielfältigen Ereignisse als ausreichend.

Der Wachsdiebstahl

Einmal kommt Seuse in eine fremde Stadt, in der es ein Kruzifix gibt, dem viele Wundertaten zugesprochen werden. Viele Leute hängen dort Wachsbilder (sogenannte Motivgaben) auf, um Gott zu loben. Seuse bleibt während seiner Durchreise vor dem Kruzifix stehen, kniet nieder und fährt dann in seine Herberge weiter. In der Nacht geschieht jedoch ein Wachsdiebstahl, für den Seuse aufgrund der Aussage eines siebenjährigen Mädchens beschuldigt wird. Während die Leute schlecht über ihn reden, fühlt sich Seuse stark gekränkt: *ach herr, sid ich nu liden sol und múss, gebist du mir denn gemeinú liden, dú mir nit unerlich werin, dú wóliti ich frólich liden; nu grifest du mir in min herz mit dem undergang miner eren mit den sachen, da von mir aller wirst geschicht.* (S.66,28-67,4) Seuse wollte jene leichten Leiden gerne ertragen, die ihn nicht mit allzu großer Schande überhäufen, aber nun trifft ihn der Ehrverlust so hart, dass er ihn als das Allerschlimmste betrachtet, was ihm

geschehen kann. Dass es aber immer noch schlimmer kommen kann, beweisen die weiteren Erlebnisse Seuses.

Der Kruzifix-Schwindel

In einer anderen Stadt gibt es ein Kruzifix, das dafür bekannt ist, während der Fastenzeit zu bluten. Seuses kommt mit anderen Reisenden dorthin, um das Wunder genau zu sehen. Als er das Blut am Kreuz erblickt, berührt er es mit dem Finger, enthält sich in der Öffentlichkeit aber einer genauen Aussage über dessen Ursprung: *Daz tet er und seit es, doch in der gewarsamkeit, daz er enkein urteil dar úber gab, ob es weri von got dar kommen oder von den menschen; daz liess er hin zú den andren* (S.67,16-19). Die Berichte von Blutwundern sind im Mittelalter häufig. Aus theologischer Sicht ist das Blut Christi aber schon vergossen worden, sodass jedes weitere Christus-Blut nicht von ihm stammen, aber auf ihn verweisen kann. Die Verehrung dieses Blutes gilt auch nur dem, auf den es verweist, nämlich Christus.²⁹² In Anbetracht der leicht zu erhaltenden unterschiedlichen Vorwürfe wegen Häresie oder Irrlehren seitens der Obrigkeit, erscheint Seuses Verhalten logisch und vorsichtig. Der Bericht über Seuse und das Kruzifix verbreitet sich rasch, wobei immer wieder Dinge dazu erfunden werden, so z.B. dass das Blut eigentlich von Seuse stamme, der sich in den Finger gestochen habe oder dass er die Zuschauer aus Geltungssucht herangelockt habe (in Anbetracht dessen, dass schon vor ihm Menschen Zeugen des Blutwunders waren, erscheint dieser Vorwurf besonders lächerlich). Aus Angst vor der bösen Nachrede muss Seuse in der Nacht fliehen, da ihn die Bürger sonst getötet hätten.

Der Häresie-Vorwurf und die Krankheit

Zwei hohe Ordensmitglieder in den Niederlanden konfrontieren Seuse mit dem Vorwurf, dass er Bücher schreibe, die Falschlehren enthalten. Daraufhin wird er vor ein Ordensgericht gestellt – das Ergebnis der Verhandlung bleibt offen. Dieses Verfahren erinnert stark an Meister Eckharts Prozess und Seuses Angst vor einem Missverständnis seiner Schriften wie er es im Prolog zur *Vita* erwähnt. Die Rückreise wird durch starkes Fieber und ein Geschwür in der Herzgegend verschlimmert. In einem fremden Kloster findet Seuse Unterkunft, kann vor lauter Schmerzen jedoch nicht schlafen und klagt zu Gott. Daraufhin empfängt er eine Vision, in der ihm eine himmlische Schar erscheint und ein tröstliches Lied singt (*daz erklang also sússeklich in sinen oren, daz ellú sin natur verwandelt ward* (S.69,18-19)), welches seinen schmerzhaften Zustand etwas erleichtert. Als ihn ein Engel zum Mitsingen auffordert, meint Seuse, dass er das in seinem geschwächten und todesnahen Zustand nicht tun kann. Der Engel besänftigt ihn sogleich, indem er ihm von seiner positiven Zukunft erzählt: *Gehab dich wol, bis frólich, dir wirt nit! Du wirst noh ein sôlich gesang bi dinen tagen tûnde, da von*

²⁹² Vgl. HOFMANN 1999 (s.Anm.61) S.93, Fußnote 81.

got in siner ewikeit wirt gelopt und menig lidender mensch getröstet (S.69,28-30). Nicht immer wird es Seuse so schlecht wie in dieser Situation gehen, sondern er wird so laut vor göttlicher Freude singen, dass er damit Gott lobt und andere Menschen tröstet. Nach diesem göttlichen Zuspruch fängt Seuse vor Erleichterung oder Erschöpfung zu weinen an, im gleichen Moment bricht auch sein Geschwür auf. Als Seuse in sein Mutterkloster zurückkehrt, berichtet ihm ein Gottesfreund von einer Vision, die ihm von Gott gesendet wurde. Darin hat er gesehen wie die beiden Oberen, die Seuse verurteilen wollten, einen raschen Tod erfahren haben und die Umwelt schnell wieder von Seuses Unschuld überzeugt war.

Der Sündenfall der leiblichen Schwester

Seuses Schwester lebt genauso wie Seuse in einem Kloster, gerät eines Tages aber in schlechte Gesellschaft und fällt in Sünde, sodass sie aus Schande wegläuft und nicht mehr in ihre Gemeinschaft zurückkehrt. Dieser Vorfall spricht sich schnell herum und so bekommt auch Seuse die Bloßstellung seiner Familie zu spüren, da ihn die anderen Mönche ob der Verfehlungen seiner Schwester meiden. Nichtsdestotrotz zögert Seuse aber keine Minute ihr zu helfen und versucht, die Verschwundene zu finden. Nachdem die beiden ein intensives Gespräch miteinander geführt haben, kehrt Seuses Schwester wieder in ihren Orden zurück und lebt fortan so fromm, dass sie durch ihr vorbildliches Verhalten Gott und ihren Bruder lobt.

Der böse Reisebegleiter

Ein Laienbruder begleitet Seuse auf einer seiner Reisen. Eines Tages kommen sie in ein Dorf, wo gerade ein Jahrmarkt stattfindet. Während Seuse in seiner Stube sitzt, begibt sich sein Reisebegleiter in eine Schenke und konsumiert zu viel Wein. Daraufhin beschuldigen ihn die sich dort aufhaltenden Händler des Käsediebstahls und die Kriegsknechte meinen, dass er Gift bei sich tragen würde. Der Mitreisende wiederum wälzt die Schuld auf Seuse und erzählt seinen Leuten, dass der Mönchsorden Seuse mit Gift ausgestattet hätte, um es im hiesigen Brunnen zu versenken, damit alle Menschen an den von ihm besuchten Orten stürben. Die Leute formen sich zu einem Mob und wollen Seuse in Rage töten. Im Moment der Todesgefahr betet Seuse zu Gott, weil ihm von den Menschen kein Erbarmen zukommt, da taucht auf einmal ein Priester auf, der ihn für eine Nacht in sein Haus aufnimmt und ihm am nächsten Morgen hilft zu entkommen.

Die Begegnung mit dem Mörder

Seuse geht allein in einen Wald und begegnet einem finster dreinblickenden Mann, der mit einem Speiß und einem langen Messer bewaffnet ist, sowie einer jungen Frau, die ihn

begleitet. Diese will Seuse beichten und berichtet ihm, dass der unheimliche Mann eigentlich ein Mörder ist. Er hat sie betrogen, von ihren Eltern weggeführt und nun muss sie seine Frau werden. Die junge Frau überredet den Mörder zu beichten, woraufhin sich dieser Seuse nähert. Da Seuse nichts von seinem Beichtvorhaben ahnt, glaubt er, dass ihn der Mann töten will und steht zahlreiche Ängste aus. Als sie schließlich miteinander sprechen, beichtet der Mann nicht, berichtet Seuse aber, dass er an eben dieser Stelle im Wald einen Priester getötet habe, dem er zuvor gebeichtet hat. Als Seuse und das Paar schlussendlich aus dem Wald kommen, wartet schon der Reisegefährte Seuses auf ihn. Das ungleiche Paar schlägt einen anderen Weg ein. Seuse bittet in seinem Inneren um das Seelenheil des Mörders:

und bat got mit ernste und mit einem inneklichen súfzen úber den morder, daz in got liessi geniessen sins gúten globen, den er zú im gewan, und daz er in an sinem jungsten súfzen nit liessi verdamnet werden. Dez ward im ein sôlicher gegenwurf von got, dar an er enkeinen zwivel wollte han, daz er sôlte der behaltnen eine wesen und von got niemer gescheiden hier umbe (S.80,81-81,3).

Seuse verliert trotz seiner schlechten Erfahrungen nicht das Vertrauen in die Menschen und bittet auch dann für sie, wenn sie ihm eigentlich nichts Gutes wollen. Er wird für die Menschen ein Vorbild und hilft ihnen ihren Weg zu Gott zu finden.

Das Ertrinken

Eines Tages reist Seuse entlang des Rheins und fällt durch einen Unfall in einen seiner Nebenarme, woraus ihn aber ein junger Ritter aus Preußen rettet. Ein anderes Mal unternimmt Seuse eine Wagenfahrt bei schlechtem Wetter, worauf der Wagen prompt umstürzt und Seuse aus diesem in einen Fluss geschleudert wird; der Wagen folgt ihm sogleich nach und landet auf ihm, sodass er sich nicht bewegen kann. Mit großer Mühe kann er nur durch den Einsatz mehrerer Leute gerettet werden. An dieser Stelle bietet sich natürlich wieder die Frage nach der Inszenierung an, denn dass Seuse derart unglücklich samt Wagen fällt, mag zwar passieren können, kann aber ebenso als erzählerisches Mittel dem Zweck der Dramatisierung dienen. In seinem nassen und frierenden Zustand findet Seuse jedoch keine Unterkunft, erst als er zu Gott klagt, erbarmt sich ein Bauer und nimmt ihn auf. Zwei Dinge werden dabei deutlich: Gott hilft Seuse immer dann, wenn dieser glaubt, dass es nicht mehr weitergehen kann; zweitens lösen sich die Vorwürfe gegen Seuse in jenem Moment auf, als er gegenüber seinen Beschuldigern seine Unschuld beteuert (was jedoch nicht bei jedem Vorfall stattfindet). Wenn diese mit seiner Aufrichtigkeit und Verzweiflung konfrontiert werden, erbarmen sich manche und helfen ihm.

Die Leidenspause

Seuse erfährt Leiden ohne Unterlass, nur dieses Mal bekommt er eine kurze Pause gewährt, die er aber nicht als allzu positiv empfindet. Während dieser Zeit kommt er in ein Frauenkloster, wo ihn eine Nonne nach seinem Befinden fragt. Darauf entgegnet er Erstaunliches: *ich bin iez wol vier wochen gewesen, daz ich weder an lip noh an eren von nieman bin angerennet wider min alten gewonheit, und fürte leider, daz min got hab vergessen* (S.82,29-83,1). Am Anfang der Phase des fortschreitenden Menschen wollte Seuse noch unbedingt seine Muße genießen können und war ob der vielen angekündigten Leiden entsetzt. Nun ist er so tief im Prozess des Leidens verankert, dass er die Zeit ohne Leiden als eine Zeit ohne Gottesliebe empfindet. Die Rose als Symbol des Leidens und der Liebe zugleich findet in dieser Aussage Seuses ihre Bestätigung. Sogleich naht jedoch ein Bruder von Seuses Orden und stört den kurzen Frieden. Er berichtet, dass ein Burgherr Seuse zürnt und ihn töten will, weil er angeblich die Tochter des Burgherrn und andere zu einer falschen Lehre angestiftet hätte. Sofort fühlt sich Seuse freudvoll, er wähnt sich wieder von Gott geliebt und im Zentrum dessen Aufmerksamkeit: *eya, minú kint, gehabend úch wol! Got hat an mich gedaht und hat min noh nit vergessen* (S.83,22-23).

5.4 Der Durchbruch

In den Kapiteln 29-32 erfährt Seuse nach den vielen Verleumdungen positive Bestätigung von Gott und auch eine gewisse Belohnung für sein Leiden.

5.4.1 Die minnereiche Abrechnung mit Gott: eine neuerliche Leidenslehre

Als Seuse einmal sehr krank wird, erfährt er auch in diesem geschwächten Zustand Spottreden und Beleidigungen von seinen Tischpartnern bei den Mahlzeiten. Dies trifft ihn besonders, er bricht in Tränen aus und fleht still zu Gott: *ach got, gnúget dich nit mit miner erbetselikeit, die ich tag und naht lide, mir müß och min spisli ob tisch mit grosser widerwertikeit vermischet werden?* (S.84,11-13) Nun wird die ruhige Essenszeit, die Seuse schweigend verbringt, ebenso wie die restliche Zeit von den inneren Leiden betroffen; dass dieses Erlebnis kein Einzelfall geblieben ist, darauf weist die kurze nachgestellte Bemerkung Seuses hin: *Dis geschah im dik und vil* (S.84,13-14). Nach den vielen Verleumdungen von außen haben die inneren Leiden in das klösterliche Leben Einzug gehalten. Sie umfassen alle Lebensbereiche Seuses, sodass sich ihm an keinem Ort Erleichterung bietet.

Ein anderes Mal zieht sich Seuse in seine Kapelle zurück und hält eine heimliche Zwiesprache mit Gott, in welcher er ihm sein Herz ausschüttet und seine eigene Mildtätigkeit

hervorhebt. Er hilft allen jenen, die Unterstützung von ihm benötigen: *Ich gesah nie keinen menschen in leid noch in betrübde, ich hetî ein herzklichs mitliden mit ime, und enmoht nie gern hõren weder hinder den menschen noh vor in reden, daz ieman besweren môhti* (S.84,25-28) Seuse ist von Kindesbeinen an ein Mensch, den das Leiden anderer betrübt und zur Hilfe anregt. Er ergötzt sich nicht am Leid anderer oder übt sich in übler Nachrede, sondern greift aktiv in die Situation ein und hilft den Menschen so gut wie er vermag (*denn aller menschen ding bessren, als verr ich mohte* (S.84,31-85,1)). Diese Eigenschaft von ihm zeigt sich besonders in seinem Verhalten gegenüber den Armen (vgl. Kap.4.2.2) und der schnellen Hilfe für seine Schwester (vgl. Kap.5.3.3). Seuse überzeugt in seiner Darstellung als fürsorglicher Seelsorger, der den Menschen mit aller Kraft, die er besitzt, hilft:

Dero armen getrúwe vater hiess ich, aller gotesfrúnden sunder frúnd waz ich; ellú dú menschen, dú trurig ald beswerd ie zú mir kamen, dú funden iemer etwas rates, da sú frõlich und wol getrõstet von mir schieden, wan mit dem weinenden weinet ich, mit den trurenden truret ich, unz daz ich si mütterlich widerbrahte. (S.85,5-9)

Er wird sogar ‚Vater der Armen‘ genannt, denn Seuse hilft jedem, der Rat bei ihm sucht. Seine emotionale Verbindung zu den Menschen reicht soweit, dass er ihre jeweiligen Gefühlszustände mit ihnen teilt – mit den Weinenden weint er, mit den Trauernden trauert er – und sie wie eine Mutter von ihrem Leid erlösen will. Seuse hebt während der Rede seine positiven Eigenschaften immer stärker hervor, um am Ende seines Monologs mit Gott hervorheben zu können, wie sehr ihn dieser mit seinen inneren Leiden quält:

Ach und du, milter herr, gestatest etlichen, von den der lieb Paulus sait und sú namd sin valschen brúder, ach herr, daz klag ich, daz sú in so grosser grimmeit sich gen mir bewisent, als du, herr, wol weist und es offenbar gnú ist. Ach, milter herr, daz sich an und ergezz mich sin mit dir selben! (S.85,17-22)

Seuse wirft Gott vor, dass ihm, obwohl er allen Menschen hilft, von Gott in seiner Leidenssituation nicht geholfen wird. Die ‚falschen Brüder‘ (vgl. 2 Kor 11,26²⁹³) lassen ihre Bösartigkeit an ihm aus und rufen viele innere Leiden hervor. Seuse empfindet diese als zu zahlreich, da er schon genug gelitten hat, und fordert daher eine Entschädigung Gottes.

Dieser reagiert nach kurzer Zeit auf diese Abrechnung – er bezeichnet sie in seiner Antwort als *din kintlichú rechnung* (S.85,24-25) - und konfrontiert Seuse damit, dass sich dieser noch zu wenig in der Kunst der Gelassenheit versteht und daher mit den Leiden nicht richtig umzugehen weiß:

²⁹³ *Ich war oft auf Reisen, gefährdet druch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder.* Unter den ‚falschen Brüdern‘ versteht Paulus extrem gesetzestreue Judenchristen.

Du solt wússen, daz got nit von dir gnúget eins gútigen herzen, daz du hast, er will noh me von dir, er will daz och: wenn du von ieman wirst mit worten ald wísen berlich gehandelt, daz du daz nit allein gedulteklich lidest, du múst dir selb als gar under gan, daz du nit gangest schlafen, e daz du hin zú dinen widersachen komest und daz du, als verr es denn möglich ist, ire wútiges herz machest ruwig mit dinen sússen, demútigen worten und geberden; wan mit sólicher senftmútigen demút benimest du in swert und messer und machest sú unmehtig in ir schalkheit. (S.85,26-86,1)

Das gute Herz und der gute Wille allein reichen nicht aus, um Gottes Willen zu erfüllen. Vielmehr soll Seuse in seinen inneren Leiden untergehen und sich selbst entwerden. Dies kann er aber nur durch eine Begegnung mit denen, die ihm Böses wollen, erreichen. Das geduldige Erleiden der üblen Nachrede bzw. Verleumdung genügt nicht, sondern der Kontakt mit den Verursachern soll hergestellt werden. Seuse soll ihnen demütig begegnen, mit süßen Worten zu ihnen sprechen und sie so zur Reue motivieren. Gott weist auf das Gleichnis der Schafe und Wölfe Jesu in Lk 10,3²⁹⁴ hin; auf eben solche Weise wird auch Seuse unter jene gesandt, die ihm nichts Gutes wollen, die er aber durch seine Sanftmut und Demut zum Guten bewegen soll. Die Demut bedeutet in diesem Fall „die gehorsame Unterordnung unter den Willen Gottes im Gegensatz zum Hochmut und zum Stolz“²⁹⁵, enthält aber gleichzeitig den Aspekt des Dienens, der die Beziehung der Christen untereinander bezeichnet (vgl. Mk 10,45²⁹⁶; Lk 22,27²⁹⁷; 2 Kor 5,18²⁹⁸): „Jesu Verzicht auf Macht und Recht um des Nächsten willen wird so zum Leitprinzip aller kirchlichen Ordnung“²⁹⁹. Das Liebesgebot Jesu verbindet Gottes- und Nächstenliebe und die Liebe der Menschen untereinander wird durch die Gottesliebe motiviert (vgl. Mk 12,28-31³⁰⁰; Lk 6,36³⁰¹). Weil die Gottesliebe alle Menschen umfasst, soll der/die Einzelne auch jenen, denen er/sie weder verbunden noch verpflichtet ist, Liebe entgegen bringen (wie es z.B. in der Geschichte des barmherzigen Samariters deutlich wird).³⁰²

Diese neue Verknüpfung zwischen Leiden und Liebe kann Seuse sogleich ausprobieren, da ihn kurz darauf ein Laienbruder öffentlich beschimpft. Anstatt in seine Zelle zurückzukehren

²⁹⁴ *Geht! Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe.*

²⁹⁵ Hans SCHMOLDT: Demut. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.106-107, hier S.106-107.

²⁹⁶ *Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.*

²⁹⁷ *Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient.*

²⁹⁸ *Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat.*

²⁹⁹ Jürgen ROLOFF: Dienen, Dienst. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.110.

³⁰⁰ ²⁸ *Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkt hatte, wie treffend Jesus ihnen antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen? ²⁹Jesus antwortete: Das erste ist: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. ³⁰Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. ³¹Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.*

³⁰¹ *Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!*

³⁰² Vgl. Jürgen ROLOFF: Nächster, Nächstenliebe. In: Das große Bibellexikon 2004 (s.Anm.87) S.355-356.

und die inneren Schmerzen still zu ertragen, wirft sich Seuse dem Laienbruder zu Füßen und bittet ihn flehentlich um Vergebung. Der Zorn des Beschuldigten löst sich in Nichts auf, er wirkt ganz verwundert, sieht durch diese Konfrontation sein falsches Handeln ein und bittet wiederum Seuse um Vergebung: *Und alsus ward sin herz gestillet und kom ze fride* (S.86,20-21). Die inneren Leiden dienen nun als ein Erproben der Gottesliebe, die sich in der Nächstenliebe manifestieren soll.

5.4.2 Das Erfahren Gottes in der Todesnähe

Als Seuse eines Nachts aus einem Traum schreckt, in dem er die Worte aus Ps 22,2³⁰³ - diese haben das Thema der Gottverlassenheit zum Inhalt und korrelieren mit den letzten Worten Jesu am Kreuz - gehört hat, erahnt er dies als negatives Zeichen und fürchtet sich vor weiteren schlimmen Leiden, die in der Folge eintreffen und ihn fast bis zum Tod bringen. Seuse überfällt eine so starke Schwäche, dass er ruhig wie ein Toter daliegt und sogar sein Herz zu schlagen aufhört. Diese todesähnliche Lage bringt ihn jedoch nahe zu Gott: *Sines geistes gegenwurf, under dannen do er also vergangen lag, waz nit anders denn got und gotheit, war und warheit na ewiger inswebender einikeit* (S.88,10-12). Weder tot noch lebendig befindet sich Seuse in einem Zwischenzustand, der einer Einung mit Gott entspricht. Es handelt sich hier um keine glorreiche *unio*, sondern vielmehr um das reine Erfahren der Nähe Gottes. Dort, wo Seuse nicht ist, befindet sich Gott. Im Bewusstsein seines kommenden Todes bittet Seuse um die Gnade Gottes, betont, wie viel Gutes er getan hat und welche Erkenntnis ihn Gott in dieser Todesnähe erfahren lässt:

Ach, herr von himelrich, ich loben dich, daz du mir nu an minem tode ein so reht güt bescheiden ende und bekantnust hast verlúwen, und var nu von hinnen mitt ganzen cristam globen ane allen zwifel und ane alle vort, und vergib allen den, die mir ie kein leid getaten, als du vergebe an dem crúce den, die dich toten. (S.89,12-17)

Der Zeitpunkt des Todes ist jener, an dem Seuse allen vergibt, die ihm jemals Leid angetan haben, genauso wie Christus am Kreuz seinen Mördern verziehen hat (vgl. Lk 23,34³⁰⁴). Hier findet er die ultimative Gelassenheit, die sich in der Vergebung und Liebe für die anderen manifestiert. Ebenso erfährt er an dieser Stelle einen unerschütterlichen Glauben, der ohne Zweifel und Furcht dem Tod entgegen sieht. An diesem Punkt, wo sich Seuse von der Welt abwendet und in Gott wiederfindet, schwenkt der Tod wieder in ein neues Leben um. Die

³⁰³ *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, / bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?*

³⁰⁴ *Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Dann warfen sie das Los und verteilten seine Kleider unter sich.*

Wiedergeburt in Gott wird mit einer irdischen Wiedergeburt verbunden, sodass der irdische Tod vorweggenommen und Seuse auf eine höhere mystische Stufe gestellt wird.³⁰⁵

5.4.3 Leidensunterweisung: Das Leiden als Opfer für Gott

Seuse wendet sich einmal, als er an seine langwierigen Leiden sowie Gottes verborgene Wunder denkt, seufzend zu Gott und wünscht sich eine ‚Belohnung‘ für sein bisher erbrachtes und kommandes Leiden:

ach zarter herr, disú vor genantú liden dú sint uswendig an ze sehene als die scharpfen dornen, die dur fleisch und bein tringent; dar umbe, zarter herr, so lass usser den scharpfen dornen dero liden etwas sússer fruht us dringen einer gúten lere, daz wir erbetseligú menschen dest gedultklicher liden und unser liden in gotes lob dest baz kunnin uf tragen. (S.90,11-16)

Seuse vergleicht die inneren Leiden mit Dornen, die das Fleisch durchdringen und starke Schmerzen zufügen. Aus diesen Spitzen sollen nun vielmehr süße Früchte wachsen - hier dient die Süße wieder als Zeichen für das Göttliche -, damit das Leiden für Gott desto erträglicher und besser wäre. Die Dornen erinnern an zweierlei: einerseits rufen sie Anklänge an die Dornenkrone hervor, die Jesus während seiner Passion als Spottsymbol aufgesetzt wird, andererseits besitzen auch die Rosen, die ja symbolisch für die Leiden Seuses stehen, Dornen. In beiden Fällen bedeuten die Dornen aber Leiden, und genau dieses will Seuse versüßt haben.

Daraufhin erfährt Seuse eine Entrückung, in welcher eine Stimme zu ihm spricht: *ich will dir hüt erzôgen den hohen adel mins lidens, und wie ein lidender mensch sol sin liden in lobricher wise dem minneklichen gote wider uf tragen (S.90,20-22)*. Er soll darin unterwiesen werden, wie ein Mensch sein Leiden Gott als Lob darbringen kann. Auf diese Ansage hin überkommt Seuse ein *unio*-ähnlicher Zustand, der seine Seele von Gott bis zur Erde aufzuspannen scheint: *Von disen súzzen ingesprochnen worten zerfloss im sin sele in sinem libe, und in der vergangenheit der sinnen von grundloser völli sines herzen do zerspreiten sich neiswi die arm siner sele in dú witen ende der welt in himeln und in erde (S.90,22-26)*. Durch die Ankündigung Gottes zerfließt Seuses Seele und er erfährt eine Entrückung seiner Sinne. Vom unendlichen Grund seines Herzens spreizt er die Arme seiner Seele vom Himmel bis zur Erde aus und umfasst die Unendlichkeit. Voll von seinen neuartigen Liebesregungen möchte Seuse Gott etwas Neues zum Lob darbringen, nämlich sein eigenes Leiden und das anderer; er begehrt,

³⁰⁵ Vgl. DIETHELM 1988 (s.Anm.246) S.122.

daz ich dir irú liden an ire stat hüt loblich uf trage, in weler wise sú geliten hein, und opfren dir es an ire stat, als ob ich selbe daz alles sament nah mines herzen wunsch an minem lib und herzen allein erliten het, und büt ez hüt uf an ire stat dinem einbornen lidenden sune, daz er eweklich dur von gelopt werde und dú lidenden menschen getröstet werden, sú sein noh hie in disem jamertal ald enr welt in dinem gewalt. (S.91,15-21)

Seuse will der Stellvertreter aller Leidenden (ähnlich dem Pionier für alle Gottesmänner in Kap. 4.2.2) werden, ihnen das Leiden abnehmen und Gott als Opfer übergeben. Er bietet es Jesus dar, der dadurch ewiglich gelobt werden soll, und den leidenden Menschen, denen es als Trost dienen soll. Zum ersten Mal heißt Seuse das Leiden willkommen und erstrebt sogar von ganzem Herzen mehr davon. Denn das Leiden wäre auch dann wichtig, wenn es allein dem Zweck dient, Christus gleichzuwerden: *Wan weri nit anders nuzzes noch gútes an lidene, wan allein, daz wir dem schönen klaren spiegel Cristus so vil dest glicher werden, es weri will angeleit. (S.92,1-3)* Seuse wird aber gleichzeitig bewusst, wie wenig sein Leiden an das Christi heranreicht: *Owe, liden und liden, wie bist du so gar ungleich! Herr, herr, du bist allein der lider, der lidene mit schulden ursach nie gegab (S.92,9-11)*. Die Leiden eines Menschen – und sei er noch so nahe bei Christus – können nie an jenes Leiden heranreichen, das Jesus am Kreuz und während der Passion erfahren hat. Dieses Leid ist einzigartig, kann aber auf gewisse Weise nacherfahren und imitiert werden. Daher soll das Blut Christi die Leidenden reinwaschen:

so wir gebrethäftigú menschen dir ieme schuldiger sien worden, so wir ieme mit ufgezertem herzen dich in úns schliessen und wellen, als din götlicher mund selb hat gesprochen: wem lieb, wem leid, dur din lidenden hintrieffenden wunden gewesen und aller ding unschuldig werden aller missetat, von dem du ewiges lob und ere solt von úns haben und wir gnade von dir enpfahen, wan in diner gewaltigen vermúgentheit wirt ellú ungleichheit abgeleit. (S.92,22-28)

Umso schuldiger die gebrechlichen Menschen sind, umso mehr schließen sie Christus mit verzehrendem Herzen in sich ein und wollen durch die blutigen Wunden rein gewaschen werden. Im Gegenzug soll er ewiges Lob und Ehre erfahren sowie Gnade zuteil werden lassen. Das Blut Christi dient, ähnlich wie das Wasser bei der Taufe, der Reinigung von den Sünden und macht unschuldig.

5.4.4 Die Belohnung für das Leiden

Am Ostertag will Seuse von Gott wissen, wie dieser jene Menschen, die für ihn gelitten haben, belohnen will. Er entsinkt sich selbst und erfährt eine Antwort von Gott in seinem Inneren. Jene Menschen die mit ihm gelitten haben und gestorben sind, erhalten drei besondere Gaben: Sie erhalten 1) Wunschgewalt im Himmel und auf Erden, sodass alles,

was sie sich wünschen, geschieht, 2) göttlichen Frieden, den ihnen keiner nehmen kann, 3) eine innige Verbindung mit Gott: *ich will sú als inneklich durkússen und als minneklich umbvahn, daz ich sú und sú ich, und wir zwei ein einiges ein iemer me eweklich súlin bliben* (S.93,18-20). Die größte der drei Belohnungen ist die ewig andauernde *unio*, in der Gott und Mensch einander durchdringen und umfassen, sodass sie zu einem werden und ewiglich so verbleiben. Mit der Aussicht auf diese drei Errungenschaften erwacht Seuse übergelukkig aus seiner Vision und imaginiert sich schon fröhlich mit der Wunschgewalt ausgestattet. Nachdem sich Seuse ob der freudvollen Nachricht wieder beruhigt hat, fragt er die ewige Weisheit nach der verborgenen Wahrheit:

lûg, dien menschen, dien reht beschiht in dem durpruch, den ein mensch vor an hin múss nehmen mit einem entsinkene im selben und allen dingen, dero doch nit vil ist, dero sin und mút sind als gar vergangen in got, daz sú neiswi umb sich selbser nút wússen, denn sich und ellú ding ze nemene in ire ersten ursprunge. (S.94,9-14)

Jene Menschen, die den Durchbruch in Gott erfahren, sind mit ihren Sinnen so sehr in Gott eingegangen, dass sie sich selbst und alle Dinge in ihrem ersten Ursprung nehmen, d.h. sich in Gott suchen und finden. Sie tun alles gerne, was Gott tut, und gewinnen so Wunschgewalt in sich selbst, dienen Himmel und Erde und sind allen Lebewesen gehorsam. Besonders zeichnet sie eine bestimmte Leidesfreiheit aus, denn sie empfinden kein Herzleid: *Wan nah dem ussere ze redene so hein sú empfinden wol und we als ander lúte, und tringet in etwen naher denn andren von ire entgrobtten zartheit, es enhat aber da inne nit stat ze belibene, und nach dem ussere so blibent sú vest vor ungehabtkeit* (S.94,22-26). Sie empfinden zwar äußerlich die gleichen Schmerzen wie andere Menschen, aber diese Gefühle haben im Inneren keinen Bestand, sodass sie nach außen hin beständig wirken. Um diesen Zustand zu erreichen, muss der Mensch sich selbst entwerden und entsinken; Seuse ist erst am Weg zu diesem:

Als vil dich nu eigne gebrest hin zúhet, daz du súnde túst, da von billich leid und betrúbt kumet einem ieklichen menschen, der si úbet, als vil gebrist dir noh diser selikeit; als vil du aber sünd midest und dir selben dar inne us gast und in daz vergast, da du noh leid noh swarheit maht haben, denne daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist, daz dir ellú ding ein luter frid sind, so ist dir reht in der warheit. (S.94,30-95,3)

Solange Seuse noch Sünden begeht, so fehlt es ihm an Vollkommenheit; wenn er aber die Sünde vermeidet, das Leiden aufgibt und an jenen Ort entsinkt, wo er das Leid als solches nicht mehr wahrnimmt, dann ist er am rechten Weg. Das Erreichen dieses Zustandes kann nur durch die *verlornheit des eigen willen* (S.95,4) geschehen, denn die sich sehnenen Menschen werden wie Durstige zu Gott und dessen Gerechtigkeit getrieben. Diese Menschen finden zu allen Zeiten und in allen Leiden Gott wieder:

Aber da wider einem entplözten gemüte entwúrt got und frid alle zit gegenwúrtelich in den widerwertigen dingen als och in den wolgevallenden, wan er werlich da ist, der es alles tút, der es alles ist; wie mag inen denne der lidend anblick swer sin, da sú inne got sehent, got vindent, gotes willen gebruchent und um den iren willen nút wússent? (S.95,21-26)

Dem, dessen Sinn von Eigenwillen befreit ist, dem ist Gott und Friede jederzeit gegenwärtig sowohl in den angenehmen als auch in den widerwertigen Angelegenheiten, denn Gott ist immer für sie da. Ihm kann das Leid nicht schwer werden, wenn er darin Gott erkennt und dessen Willen wirken sieht. Solche Menschen finden sich wie im Himmel: *Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kann, sins liden in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und fröd in allen dingen, und na dem tod folget im daz ewig leben. Amen. (S.95,31-33)*

Der Leidende findet seine Erfüllung im Zustand der Gelassenheit, in welchem er sein ganzes Leid Gott übergibt und sich selbst entworden ist.

In der Conclusio möchte ich nun meine Gedanken zusammenfassen und auf die Verbindung zwischen dem Wort Gottes und dem Körper Seuses näher eingehen.

6 Zusammenschau: Das Wort gewordene Fleisch

Während des Schreibens meiner Arbeit und der intensiven Auseinandersetzung mit Heinrich Seuse bin ich zu der Annahme gekommen, dass er in den Darstellungen seiner *Vita* die den Inkarnationsgedanken des Johannes-Evangeliums wörtlich nimmt. So wie in der Bibel das Wort Gottes zu Fleisch wird (vgl. Joh 1,1-3.14), formiert Seuse das menschliche Fleisch um zur Schrift. Der Körper dient als Kommunikationsmedium mit Gott, er wird sowohl mit konkreten Buchstaben (das IHS-Monogramm über dem Herzen) als auch mit abstrakten Zeichen (die unterschiedlichen Bestrafungsmethoden) beschrieben. Beide Arten sind Teil eines Diskurses, der sich um den christlichen Gott rankt und dessen Zeichensystem sich auf diesen bezieht. Seuse möchte Gott näher kommen, diesen ganz in sich aufnehmen und seinen Körper dabei dem des leidenden Christus angleichen. Der Akt des Beschreibens wandelt den Körper in ein Medium um, das eine Verbindung zur himmlischen Sphäre schaffen kann. Der Körper wird durch Seuses Handlungen porös und ermöglicht ein Eindringen Gottes, welches Seuse bewusst zulässt und einfordert. Die Grenzziehung zwischen Mensch und Gott wird dadurch fluid, verschiebt sich und konstituiert sich mit jedem Akt neu. Das Berühren Gottes vollzieht sich nicht nur am Äußeren des Menschen, der Haut, sondern auch im Inneren. Es ist nicht allein eine taktile Begegnung, sondern sie geschieht ebenso durch die anderen Sinne und dringt in jede einzelne Pore ein. Gott umfasst Seuse von innen nach außen, er erfüllt ihn mit seinem Licht (vgl. Lichtereignis über den IHS-Initialen) und seiner Gnade. Die Handlungen Seuses präsentieren den Körper als einen Ort, der in Verbindung zu Gott treten kann. In den zahlreichen Schilderungen der *Vita* wird deutlich, dass Gott und seine Dienerschaften stets um Seuse präsent sind. Gott sieht als ständiger Beobachter Seuse zu – alles, was Seuse tut, geschieht unter den Augen Gottes. Daher besitzt jede einzelne Geste Gewicht und Bedeutung.

Die Kommunikation Seuses mit Gott verlagert sich jedoch vom körperlichen Bereich immer stärker in den seelischen. Dies grenzt die Phasen des beginnenden und fortschreitenden Menschen voneinander ab. Der Körper ist notwendig, um durch die äußerlichen Bußübungen eine Kommunikationsbasis mit Gott zu schaffen und in diesen Handlungen geübt, die Fähigkeit der Gelassenheit zu erlangen. In der Konzentration auf den leidenden Christuskörper will Seuse diesem in seiner Leidenshaltung gleich zu werden. Das Erkennen der eigenen Endlichkeit bildet das Tor zu Gott, denn um den Zustand der Gelassenheit zu erreichen, muss das Selbst an Gott übergeben werden. Der Körper ist so gesehen ein Übergangsort, dessen Sinne vielfach in den Begegnungen mit Gott beansprucht werden. Innen und Außen beeinflussen einander – körperliche und seelische Reaktionen ergänzen sich.

All diese vielfältigen Erfahrungen verarbeitet Seuse in seiner *Vita*, die eine intensive Beschreibung seines Weges zu Gott bietet. Es liegt nahe, sie als Leitfaden oder Exempel für andere Gläubige zu sehen, da Seuse schon durch seine Tätigkeit als Seelsorger im pastoralen Bereich tätig war. Diese Vermutung bestätigt auch die Verfassungsabsicht der Elsbeth Stagel, die aus ihrer Briefkorrespondenz mit Seuse eine ursprüngliche Version der *Vita* zum Trost für sich und andere zusammengestellt hat. In weiterer Folge hat Seuse diese Zusammenschau überarbeitet, woraus die hier vorhandene Fassung der *Vita* resultierte. Es ist jedoch zu beachten, dass der Bericht Seuses ein vom Menschen geschaffener ist, der durch Stil, Fiktion und Verfasserschaft geprägt ist. Die *Vita* entspricht keineswegs einer lebensgetreuen Biographie, sondern einem fiktiven Werk, das gewisse Aspekte der Realität aufgreift und verarbeitet. Daher stimmt die Figur des Dieners der ewigen Weisheit auch nicht mit dem ‚echten‘ Seuse überein, sondern sie ordnet sich in den stilisierten Gesamtzusammenhang ein. Je nach Bedarf inszeniert sich Seuse in verschiedenen Rollen, die von den unterschiedlichen Situationen, in denen er sich gerade befindet, abhängen. Seuse ist „Autor, Spieler und Zuschauer in einer Person. So gesehen ist sein einsames Spielen ein zutiefst in sein Leben eingreifendes, dieses grundsätzlich veränderndes Kunstwerk.“³⁰⁶ Diese Kunst inszeniert sich jedoch immer in Bezug zu Gott, hat diesen als Mittel- und Endpunkt, als Anfang und Ziel der Darstellung. Sprache – im mündlichen wie im schriftlichen Sinn – erscheint als eine Schaffensmacht, sie kreiert eine andere Wirklichkeit, die nicht der ‚Realität‘ entsprechen muss, aber in dieser verankert sein kann. Sprache schafft einen Raum der Kommunikation mit Gott. Diese drückt sich zugleich durch die *imitatio*, die äußeren Bußhandlungen zur Angleichung an den leidenden Christuskörper, aus, deren Handlungen als eine eigene Form der ‚Sprache‘ gelten können. Durch seine Fiktion spielt Seuse auch mit den LeserInnen, ermöglicht Leerstellen und Anknüpfungspunkte, lässt seinen Text ebenso porös werden wie seine Haut.

Ich habe in meiner Arbeit versucht, Seuse aus einem anderen Blickwinkel zu beleuchten. Denn ich möchte ihn nicht auf einen gottesgläubigen Masochisten reduzieren, dessen blutige Verletzungen ohne tieferen Sinn geschehen. Vielmehr inszeniert sich Seuse in der *Vita* auf eine bewusste Weise – seine Bußübungen geschehen nicht um des reinen Schmerzes willen, sondern um Gott zu begegnen. Die Zwiesprache mit Gott geschieht über den Körper, umfasst Seuse in seiner Ganzheit und fordert eine Reaktion des göttlichen Zuschauers heraus, die auf dessen Gnade beruht. Gemeinsam schaffen Seuse und Gott eine Ebene der Kommunikation, die die himmlische und irdische Sphäre zu durchdringen vermag.

³⁰⁶ DIETHELM 1988 (s.Anm.246) S.88-89.

7 Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe. Klosterneuburg: Katholisches Bibelwerk 1986.

Hartmann von Aue. Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt am Main: Fischer ²⁷2007.

Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Herausgegeben von Karl BIHLMEYER. Frankfurt am Main: Minerva 1961 (Unveränderter Nachdruck von 1907).

Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg HOFMANN. Mit einer Hinführung von Emmanuel JUNGCLAUSSEN. Zürich, Düsseldorf: Benziger 1999.

Des Minnesangs Frühling. Nach Karl LACHMANN, Moriz HAUPT und Friedrich VOGT. Neu bearbeitet von Carl VON KRAUS. Stuttgart: Hirzel ³³1965.

Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche. Herausgegeben von Christoph CORMEAU. 14., völlig neubearbeitete Auflage der Ausgabe Karl LACHMANNs mit Beiträgen von Thomas BEIN und Horst BRUNNER. Berlin, New York: De Gruyter 1996.

Sekundärliteratur:

ADAM, Adolf: Grundriß Liturgie. Freiburg, Basel, Wien: Herder ⁸2005.

ANGENENDT, Arnold: Sühne durch Blut. In: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984), S.437-467.

ANGENENDT, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: Beck 1994.

ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²2000.

ANGENENDT, Arnold: „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“. In: SCHREINER, Klaus in Zusammenarbeit mit Marc MÜNTZ (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München: Fink 2002. S.387-398.

ANGENENDT, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München: Oldenburg²2004.

BABKA, Anna: Unterbrochen. Gender und die Tropen der Autobiographie. Wien: Passagen Verlag 2002.

BERGER, Rupert: Liturgische Körperhaltungen. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 6: Kirchengeschichte-Maximilianus. Freiburg, Basel u.a.: Herder³1994. Sp.1001-1003.

BUMKE, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1964.

BUMKE, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1 und 2. München: dtv⁵1990.

BYNUM, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

COCCI, Natalie: Die Verehrung des Blutes Christi und seiner Reliquien in den Schriften des Franz von Assisi. In: KRUSE, Norbert und Hans Ulrich RUDOLF (Hg.): 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. S.485-493.

DIETHELM, Anna Margaretha: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit*. Körperlichkeit in der *Vita* Heinrich Seuses. Bern, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1988.

DE MAN, Paul: Autobiography as De-Facement. In: Modern Language Notes 94/5 (1979) S.919-930.

DINZELBACHER, Peter: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter. In: MÜLLER, Ulrich (Hg.): Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göppingen: Kümmerle 1986. S.75-110.

DINZELBACHER, Peter: Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters. In: KRUSE, Norbert und Hans Ulrich RUDOLF (Hg.): 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. S.415-434.

DINZELBACHER, Peter: Heinrich Seuse. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.1397-1398.

DINZELBACHER, Peter: Über die Körperlichkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: DERS.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn, München u.a.: Schöningh 2007. S.11-49.

DUDEN, Barbara: Anmerkungen zur Kulturgeschichte des Herzens. In: AKASHE-BÖHME, Farideh (Hg.): Von der Auffälligkeit des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S.130-141.

EBACH, Jürgen: Manna. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.323.

EHRISMANN, Otfrid: Ehre und Mut. Äventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: Beck 1995.

ENDERS, Markus: Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008.

ERNST, Ulrich: Der Körper der Asketen. Zur Theatralik von 'Heiligkeit' in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: RIDDER, Klaus und Otto LANGER (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Berlin: Weidler 2002. S.275-307.

FEIFEL, Erich: Nachfolge Christi. IV. Praktisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.612-613.

FENTEN, Sandra: Askese und Körperlichkeit. Eine komplementär-vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

FIGURA, Michael: Unio mystica. In: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.503-506.

FLASCH, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus bis Machiavelli. Stuttgart: Reclam 2000.

FRALING, Bernhard: Passionsmystik. In: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.395-396.

GIESEN, Heinz: Geißelung. I. Neues Testament. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.368.

GRESHAKE, Gisbert: Kreuz. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 6: Kirchengeschichte-Maximilianus. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.441.

GRÜN, Anselm: Gebetsgebärden. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd.4: Franca-Hermengild. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.322-323.

GSELL, Monika: Das fließende Blut der >Offenbarungen< Elsbeths von Oye. In: HAUG, Walter und Wolfram LASTIN-SCHNEIDER (Hg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen: Niemeyer 2000. S.455-482.

HAAS, Alois Maria: Die mystische Sprache. In: DERS.: Geistliches Mittelalter. Freiburg: Universitätsverlag 1984. S.185-191.

HAAS, Alois Maria: Deutsche Mystik. In: GLIER, Ingeborg (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 3/II. München: Beck 1986. S.234-305.

HAAS, Alois Maria: Was ist Mystik? In: DERS.: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main: Insel 1989. S.23-44.

HAAS, Alois Maria: Handschrift und Tätowierung. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich und K. Ludwig PFEIFFER (Hg.): Schrift. München: Fink 1993. S.201-217.

HAAS, Alois Maria: Sinn und Tragweite von Heinrich Seuses Passionsmystik. In: WACHINGER, Burghart und Walter HAUG (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen: Niemeyer 1993. S.94-112.

HAAS, Alois Maria: Einführung in Leben und Werk Heinrich Seuses. In: DERS.: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Bern, Berlin u.a.: Lang²1996. S.9-24.

HAAS, Alois Maria: Seuses Visionen. In: DERS.: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Bern, Berlin u.a.: Lang²1996. S.179-221.

HAAS, Alois Maria: Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: HAUG, Walter und Wolfram LASTIN-SCHNEIDER (Hg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen: Niemeyer 2000. S.9-29.

HAAS, Alois Maria: Wozu Mystik erforschen? In: DERS.: Mystik im Kontext. München: Fink 2004. S.23-36.

HAAS, Alois Maria: Christliche Introversion. In: DERS.: Mystik im Kontext. München: Fink 2004. S.171-194.

HERBERICHS, Cornelia und Christian KIENING: Einleitung. In: DIESS. (Hg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich: Chronos 2008. S.9-22.

HOCHSTAFFL, Josef: Negative Theologie. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder³1994. Sp.723-725.

KASTEN, Ingrid: Einleitung. In: DIES. und C.Stephen JAEGER (Hg.): Codierung von Emotionen im Mittelalter. Berlin, New York: De Gruyter 2003. S.XIII-XXVIII.

KELLER, Hildegard Elisabeth: Das Medium und die Sinne. Performanz für Aug' und Ohr in mittelalterlicher Literatur. In: EMMING, Jutta, LEHMANN, Annette Jael und Irmgard MAASEN (Hg.): Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven. Freiburg im Breisgau: Rombach 2002. S.127-152.

KELLER, Johannes: Vater und Sohn im *minnezeichen*. Anfang und Ende von *gender* und Genealogie in der »Vita« Heinrich Seuses. In: KELLER, Johannes, MECKLENBURG, Michael und Matthias MEYER (Hg.): Das Abenteuer der Genealogie: Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Göttingen: V&R unipress 2006. S.217-233.

KOCH, Klaus und Jürgen ROLOFF: Vision. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.536-537.

KOLMER, Lothar und Carmen ROB-SANTER: Studienbuch Rhetorik. Paderborn, München u.a.: Ferdinand Schöningh 2002.

KRUSCHE, Roland: Die Übung des Schweigens in der Mystik. Überlegungen zur Hermeneutik des Schweigens. Frankfurt am Main, Berlin u.a.: Peter Lang 1996.

KÜSTERS, Urban: Narbenschriften. Zur religiösen Literatur des Spätmittelalters. In: MÜLLER, Jan-Dirk und Horst WENZEL (Hg.): Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Stuttgart, Leipzig: Hirzel 1999. S.81-109.

KÜSTERS, Urban: Der lebendige Buchstabe. Christliche Traditionen der Körperschrift im Mittelalter. In: WENZEL, Horst, SEIPEL, Wilfried und Gotthart WUNBERG (Hg.): Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche. Wien: Kunsthistorisches Museum 2001. S.107-118.

KÜSTERS, Urban: Auf den fleischernen Tafeln des Herzens. Körpersignatur und Schrift in der Visionsliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts. In: RIDDER, Klaus und Otto LANGER (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Berlin: Weidler 2002. S.251-276.

KUNZ, Claudia Edith: Schweigen. III. Spirituell. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder³1994. Sp.334.

LANCZKOWSKI, Johanna: Christumystik. In: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.89-90.

LARGIER, Niklaus: Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung. München: Beck 2001.

MANEMANN, Jürgen: Schweigen. II. Systematisch-Theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.333.

MERKEL, Helmut: Salz. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.443.

NIGG, Walter: Das mystische Dreigestirn. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Zürich: Artemis 1988.

OCHSENBEIN, Peter: Heinrich Seuse. In: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.459-461.

OHLY, Friedrich: Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik. Baden-Baden: Verlag Valentin Körner 1989.

PLATTIG, Michael: Schweigen. I. Religionswissenschaftlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 9: San-Thomas. Freiburg, Basel u.a.: Herder ³1994. Sp.332-333.

PROSCH-BRÜCKL, Ingeborg M.C.: Farbsymbolik. Eine Untersuchung des Bedeutungsgehaltes der Farben in Hinblick auf die in allen Kulturen der Welt führenden Wege zum Licht. Stuttgart: Schlichter ²1989.

ROLOFF, Jürgen: Dienen, Dienst. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.110.

ROLOFF, Jürgen und Jürgen EBACH: Licht. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.311.

ROLOFF, Jürgen: Ekstase. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.119-120.

ROLOFF, Jürgen: Essig. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.135.

ROLOFF, Jürgen: Nächster, Nächstenliebe. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.355-356.

SCHMIDT, Margarete: Warum ein Apfel, Eva? Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume. Unter Mitarbeit von Monika HEFFELS. Regensburg: Schnell und Steiner 2000.

SCHMITT, Jean-Claude: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

SCHMOLDT, Hans: Demut. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.106-107.

SCHMOLDT, Hans: Tierwelt. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.510-511.

SCHMOLDT, Hans: Quelle. In: Das große Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus KOCH, Eckhart OTTO, Jürgen ROLOFF und Hans SCHMOLDT. o.O.: RM Buch und Medien Vertrieb 2004. S.415.

SCHROER, Silvia und Thomas STAUBLI: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt: Primus Verlag 1998.

SCHUMACHER-WOLFGARTEN, R.: Rose. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert KIRSCHBAUM. Bd.3: Laban-Ruth. Freiburg, Basel u.a.: Herder 1971. Sp.563-568.

SEIBERT, Jutta: Lexikon christlicher Kunst. Themen, Gestaltung, Symbole. Freiburg, Basel u.a.: Herder 2002.

STÖRMER-CAYSA, Uta: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart: Reclam 2004.

SUDBRACK, Josef: Mystik. In: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989. S.367-370.

SUNTRUP, Rudolf: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. München: Fink 1978.

SUSO, Karl Frank: Geschichte des Mönchtums. Darmstadt: Primus⁵1996.

ULRICH, Peter: Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus. Regensburg: Pustet 1995.

WEISMAYER, Josef: Nachfolge Christi. III. Frömmigkeitsgeschichtlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Walter KASPER. Bd. 7: Maximilian-Pazzi. Freiburg, Basel u.a.: Herder³1994. Sp.611-612.

WENDEL, Saskia: Christliche Mystik. Eine Einführung. Kevelaer: Topos plus 2004.

Internetquellen:

<http://www.mhdbdb.sbg.ac.at:8000/mhdbdb/App?action=ShowQuotation&c=!+12224>

(20.11.2009)

8 Abstract

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit Heinrich Seuses, der als Mystiker des 13. Jahrhundert eine *Vita* (fiktiver Lebensbericht) verfasst hat. Darin schildert er seine Begegnungen mit Gott, die er während seiner Zeit als Dominikanermönch erfährt. Das Besondere an Seuse sind seine Schilderungen des Leidens, das oftmals blutig und ausschweifend beschrieben wird, jedoch einen essentiellen Bestandteil seines Verhältnisses zu Gott bildet. Dieses Leiden, das sich in Körper und Seele vollzieht, wird unter dem Aspekt der Kommunikation als ein Mittel der Korrespondenz zwischen Gott und Mensch untersucht. Eine Möglichkeit der Antwort auf das Wort Gottes besteht in der *imitatio*, der aktiven (Leidens-)Nachfolge Christi. Die Haut stellt eine poröse Oberfläche dar, die leicht durchbrochen werden und Zeichenträger sein kann. Aber auch Jesus als *logos* (vgl. Joh 1,1-3) weist auf die Bedeutung der Sprache hin. Sprache und Körper verbindet eine performative Qualität, sie beeinflussen und konstituieren einander. Nach einer Präsentation der These der Autorin, die in Anlehnung an Niklaus LARGIERS *Lob der Peitsche* formuliert wurde, folgt eine Einleitung zu der allgemeinen Frage was eigentlich unter (Leidens-)Mystik verstanden wird sowie eine Kurzbiographie Heinrich Seuses. Da sich die *Vita* auf die beiden ersten Phasen von Seuses dreiteiligen mystischen Weg konzentriert, sind die Hauptkapitel dieser Arbeit nach diesen benannt. Im Kapitel über den *anvahenden menschen* stehen die Themen der Züchtigung, Liebe und Visionen im Mittelpunkt. Inwieweit lassen sich Seuses Handlungen als Liebesakte begreifen und welche spezielle Rolle kommt dabei dem Herzen zu? Mit welchen unterschiedlichen Buß- und Askeseübungen quält er seinen Körper? Beeinflussen die Visionen seine körperlichen Handlungsweisen? Im Kapitel über den *zunehmenden menschen* steht das Konzept der *gelassenheit* im Mittelpunkt. Was sind die inneren Leiden und auf welche Weise werden sie von seiner Umwelt kompromittiert? Wieso sieht sich Seuse als geistiger Ritter und warum gewinnt die Rose als Metapher für das Leiden ständig an Bedeutung? In der Zusammenfassung wird erläutert, wie Seuse die Fleischwerdung des Wortes aus Joh 1,1-3.14 in seinen eigenen Körper transferiert hat.

This diploma Thesis is about Henry Suso's *Vita* written in the 13th century. Suso was a German mystic and member of the Dominican convent. In *Vita* he describes his encounters with God during his time as a monk in the Dominican convent. What makes his work special and very popular after his death are the descriptions of his sufferings, which are often bloody and thoroughly described, but nevertheless building an essential part of his relationship to God. These sufferings, taking place in body and soul, are examined and analysed under the aspect of communication as a possible tool to correspond with God. A possible answer to the

Word of God is *imitatio*, the active simulation of the Passion of Christ. Skin serves as a porous surface and medium, easily penetrated and providing space for markings. But also Jesus as *logos* (see John 1,1-3) reminds us of the significance of language to communicate with God. Hence language and body have a performative quality, actively influencing and constituting each other.

After the thesis writer's theory, which bases on Nikolaus LARGIER's *Lob der Peitsche*, is presented, an introduction to mysticism (under the aspect of suffering) and a short biography of Henry Suso follows. Because the *Vita* deals with the first two phases of Suso's mystic path, this thesis' main chapters are named after them. The chapter of the *anvahenden menschen* is about corporal punishment, love and visions. How far can Suso's actions be interpreted as love acts and which particular role does the heart play? Which are the different exercises of repentance and asceticism? Are Suso's physical actions influenced by his visions? The chapter of the *zûnemenden menschen* focuses on the concept of *gelassenheit*. What are the inner sufferings and in what way are they compromised by Suso's environment? Why does Suso see himself as a spiritual knight and why does the rose as metaphor for suffering gain more and more importance? In the conclusion the author of this thesis illustrates how Suso transferred the incarnation of the word in analogy to John 1,1-3.14 into his own flesh.

9 Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Name: Ruth Elisabeth Papacek

Geburtsdatum: 16. Februar 1987

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schul- und Weiterbildung:

- Sept. 1993 – Jul. 1997* VS Schäffergasse, 1040 Wien
- Sept. 1997 – Jun. 2005* AHS Wiedner Gürtel GRG4, 1040 Wien
Sprachlicher Zweig (Englisch, Latein, Französisch, Russisch)
- 6. Juni 2005* Matura mit Auszeichnung, Schwerpunkt Deutsch mit Fachbereichsarbeit („Die Rolle der Frau im Kunstmärchen der deutschen Romantik“)
- Okt. 2005 – März 2010* Studium der Deutschen Philologie (Germanistik)
Schwerpunkt Gender Studies (48h Modul der Freien Wahlfächer) und Ältere Deutsche Literatur
- März 2006 – Jän. 2009* Studium der Katholischen Fachtheologie (Erwerb des Bibelgriechischen) – nicht abgeschlossen
- Seit 2006* Anstellung in einer Buchhandlung
- Seit 2007* Rezensentin für die Zeitschrift *Südwind* (Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung)
- Seit 2008* Grundkenntnisse der Buchhaltungstätigkeit
- Juli 2008* Lektorat für die Zeitschrift *Biber* (Stadtmagazin für Wien, Viyana und Beč), Ausgabe 2008/08
- Seit 2008* Rezensentin für die Zeitschrift der *Frauensolidarität* (Bibliothek und Verein für entwicklungspolitische Initiative für Frauen)

Viermaliges Leistungsstipendium der Universität 2006, 2007, 2008, 2009